

Dangerous Memories in Time of Cultural Amnesia: Challenges for the Church in Mexico

Author: Ricardo Gonzalez Sanchez

Persistent link: <http://hdl.handle.net/2345/1399>

This work is posted on [eScholarship@BC](#),
Boston College University Libraries.

Boston College Electronic Thesis or Dissertation, 2010

Copyright is held by the author, with all rights reserved, unless otherwise noted.

BOSTON COLLEGE
SCHOOL OF THEOLOGY AND MINISTRY

Memorias peligrosas en tiempos de amnesia cultural

Desafíos para la Iglesia en México

Disertación presentada en parcial cumplimiento de los
requerimientos del Doctorado en Teología por el alumno

Ricardo González Sánchez
al Prof. Roberto Goizueta.

Chestnut Hill, MA., Mayo 2010

BOSTON COLLEGE
SCHOOL OF THEOLOGY AND MINISTRY

Dangerous Memories in Time of Cultural Amnesia

Challenges for the Church in México

A dissertation submitted in partial fulfillment of the requirements for
the Doctorate in Sacred Theology

by Ricardo González Sánchez

Directed by Prof. Roberto Goizueta.

Chestnut Hill, MA., May 2010

Abstract

Este trabajo pretende explorar el rol de la memoria y del olvido en la configuración de la identidad como sociedad y como Iglesia mexicana. Sin poderse desligar del contexto general en un mundo globalizado y postmoderno, hay una línea de pensamiento en la cultura mexicana urgida por pasar a formar parte de así llamado 'primer mundo' fijando su atención en el presente, en la urgencia del momento y las decisiones apresuradas en materia económica y política. Tal tendencia promueve olvidar lo más rápido posible, especialmente las memorias incómodas, cubriéndolas o ignorándolas; está más extendida en ambientes urbanos y es propagada a nivel de programas educativos oficiales, plataformas políticas y medios de comunicación.

Sin embargo, hay otro vector de pensamiento y expresión del pasado y la memoria mexicana que es distinto, alternativo. Proviene de formas anamnéticas ancestrales y se vive especialmente en las pequeñas comunidades campesinas y en las comunidades indígenas, se conserva en los grupos de mujeres que no participan en los procesos visibles de trascendencia política; allí la memoria sigue ocupando un papel predominante a nivel de estructuras internas, de formación de personalidad individual y comunitaria, así como de organización social no institucional. En el pasado

mexicano han coexistido múltiples memorias, correspondientes a los diversos grupos étnicos y sectores sociales de las entidades regionales; una pluralidad que no ha sido armoniosa, sino más bien ha estado en conflicto permanente y necesita reconciliación.

Argumento en este trabajo que estas memorias necesitan ser escuchadas e integradas como parte de nuestra identidad como sociedad e Iglesia mexicana. No hacerlo, nos condenará siempre a ser una sociedad y una Iglesia incompleta. Las memorias ‘pequeñas’ de las comunidades indígenas y campesinas, y las memorias femeninas en México son, en este sentido, memorias peligrosas. Su peligrosidad interrumpe el presente y prefigura un futuro alternativo, sin cubrirlo con amnistías fáciles ni olvidos de tipo irenista; provoca un movimiento de reconstrucción del pasado en toda su complejidad e impulsa a integrarlo con verdad.

Iluminados con la racionalidad anamnética del pueblo de Israel y de la herencia cristiana, y por el trabajo teológico de Johann Baptist Metz, pretendo insistir en la urgencia de recuperar y re-nombrar nuestra memoria desde una perspectiva teológica. Sin narración iluminativa, la memoria puede ser una maquina devoradora de presentes y futuros. Estas páginas proponen algunas pautas reflexivas para trabajar por una Iglesia inclusiva y abierta, donde las memorias de todos tengan lugar, y donde las memorias actualicen un estilo de vida más compasivo y solidario. En tiempos de amnesia cultural la Iglesia está llamada a ser una comunidad de memoria y esperanza

Abstract

In the context of a globalized and postmodern world, there is a vector of thought in Mexican culture that remains fixated on the present, invested in the urgency of the moment, and content with hurried decisions in political and economic matters. Such a mindset makes little room for memories and, in fact, promotes rapid forgetfulness, especially of uncomfortable memories. Nevertheless, another vector of thought simultaneously persists, one that prizes memories, emphasizes traditions and ancestral anamnestic forms, and is quite richly expressed in small ‘campesinos’ and indigenous communities, where men and particularly women – though otherwise lacking political influence – are actively engaged in preserving their memories.

Not surprisingly, these two vectors of thought share an uneasy co-existence. In these pages I will argue that these memories are actually considered dangerous on two fronts: first, because they interrupt our productive present and the system we live in; and, second because they challenge us to imagine, and even to work toward, a more just future, one not characterized by easy amnesties or corporate forgetfulness. I will support the view that memories enable us to conduct an honest reconstruction and analysis of the past, in all of its complexity, and then oblige us to integrate lessons learned truthfully in the present. In Mexico, such memories need to be listened to and integrated as part of our identity as a society and a Church for,

if we do not, we will always remain a broken society and an incomplete Church.

This position, along with the questions that it raises, will be confronted and illuminated herein by a theological perspective on memory. After all, it was Israel's belief in being in the memory of God that gave that people their solid communitarian consistency. Later on, the Christian community inherited this anamnetic culture as the core of its liturgical life and Christian praxis: "Do this in memory of me".

Johann Baptist Metz reflects theologically on the "cultural amnesia" that drags us towards a dehumanizing progress, emphasizing merely technological advancement. Societal adoption of such an attitude inevitably leaves victims in its wake, namely, those who do not – or cannot – achieve the standards of success established by the technocrats. Metz identifies the destruction of memory as a typical tool of totalitarian domination. The slavery of human beings begins when their memories are taken away; this is the principle and foundation of all colonization. Metz explains that we must remember the memories of these victims in order to interrupt our present situation and activate creative resistance. He suggests a mysticism characterized by suffering unto God while, at the same time, keeping our eyes open to reality. Consequently a praxis is realized wherein we act as subjects in freedom participating actively in the construction of history.

It is important for the Mexican Church to recover these memories at both the social and ecclesial levels and to allow them to interrupt us, because they constitute a new way for us to look back at what we have been, and to

construct what we want to be. In doing so, we can be a community of memory and hope.

La gloria será en gran parte, un recuerdo
agradecido

Pedro Casaldáliga

Introducción

“Mejores cantos tendrían que cantarme para que creyera yo en su redentor, más redimidos tendrían que parecerme sus discípulos”, decía Nietzsche refiriéndose a los cristianos. ¿Aparecemos de verdad ante el mundo como irredentos? ¿Viéndonos, sienten otros deseos de creer en quien creemos y como nosotros creemos? ¿De dónde viene esa sensación de irredención nuestra?

La experiencia de salvación tiene que ver con la esperanza: la convicción de que es a Dios, Señor de la historia, a quien el futuro pertenece. Y desde esta convicción articular nuestras relaciones interpersonales y la actividad en el mundo. Habiendo trabajado antes en la teología de la esperanza, he percibido que una de las mayores dificultades en su vivencia, es la memoria. Habitan en nosotros memorias conflictivas, rondan sin encontrar lugar, roen, hacen ruido, quitan la paz; memorias que han causado heridas profundas en la historia de nuestras comunidades. Estas memorias necesitan ser redimidas.

Hay también otras memorias que no han sido nunca consideradas, o que han sido incluso intencionalmente canceladas con intereses particulares o de grupo: las memorias de los sufrimientos pasados, y aquellas de las esperanzas no realizadas. Estas memorias son provocativas. Están preñadas

de peligro porque desestabilizan nuestra comodidad y activan la praxis de la compasión, la justicia y la solidaridad, signos claros de redención en la esperanza. Su peligrosidad provoca un movimiento de reconstrucción del pasado en toda su complejidad e impulsa a integrarlo con verdad en el presente; interrumpe y prefigura un futuro distinto, sin cubrirlo con amnistías fáciles ni olvidos de tipo irenista. En el plano de la experiencia cristiana y eclesial, tales memorias necesitan escucharse, interpretarse e integrarse dentro de un proyecto personal y comunitario.

Precisamente en el núcleo de la fe cristiana hay un recuerdo proclamado y vivido, una y otra vez por las comunidades de discípulos: Jesús es el Señor, muerto y resucitado por nuestra salvación. Este memorial modela el modo de vivir y de esperar en cada momento histórico que la comunidad camina, le da sentido a los gozos y las esperanzas presentes y futuras. El memorial permite que los cristianos puedan ver reflejada en Jesucristo su propia historia, pueden contemplarse insertos en la misma dinámica del que fue crucificado injustamente; pero al mismo tiempo, participar de la vida de un Resucitado no resentido que comunica paz y esperanza desde su condición de Viviente. Cada cristiano y cada comunidad están llamados a incorporar su propia historia en el memorial de la pascua de Jesús. La memoria de su pasión y resurrección junto con las memorias de los que han sufrido antes y sufren hoy, son 'memorias peligrosas' porque se convierten en base de una libertad solidaria que orienta la acción liberadora de la historia.

En México estamos celebrando el bicentenario de la Independencia y el centenario de la revolución. Es un año de conmemoraciones, hacemos memoria de la libertad frente a los colonizadores, de la lucha por la igualdad

frente a las diferencias clasistas. ¿Qué significan en la conciencia colectiva estas celebraciones memoriales? ¿Somos de verdad un país independiente? ¿Somos un país donde se garantiza la dignidad y el respeto de todos y cada uno como plantea la Constitución y las conquistas revolucionarias? ¿Es nuestra Iglesia mexicana un signo de verdadera libertad? ¿Nos percibe la sociedad de este modo? ¿Qué rol esta llamada a desempeñar la Iglesia Mexicana en la evocación, interpretación y proyección de la memoria histórica de nuestro país?

En este contexto de la celebración centenaria y bicentenaria se ha presentado una serie de programas de debate y reflexión para radio y televisión nacional titulados “Discutamos México”, en los que participaron más de 500 especialistas de todas las corrientes de opinión; filósofos, historiadores, antropólogos y en general gente de la vida intelectual mexicana. El objetivo es dialogar sobre lo que somos, lo que podemos y queremos ser como nación. El presidente de la República Felipe Calderón Hinojosa comentaba allí: “Celebrar significa también analizar, celebrar significa discutir la historia de México que no ha sido, afortunadamente, ni de ángeles ni demonios, sino de hombres y mujeres como todos, con virtudes, con defectos, con grandes ideales. Dialoguemos y discutamos sobre la historia nacional sin mitos, sin prejuicios, sin exclusiones.”¹ ¿Es la Iglesia mexicana un interlocutor en esta discusión? ¿Tenemos algo que aportar?

La cultura mexicana, como muchas de las culturas latinoamericanas, mantiene aun fuertes lazos con sus tradiciones. Las familias mantienen anclas sólidas con las historias y costumbres de sus comunidades, les

¹ www.discutamosmexico.com

consideran parte importante en el reconocimiento de su identidad. Pero hay en nuestro pasado también eventos de fractura y violencia: la división entre blancos, mestizos e indígenas, machismo y discriminación, las luchas internas entre facciones políticas, un abismo creciente entre ricos y pobres. Hay acontecimientos dolorosos no narrados, silencios obligados, memorias suprimidas a la fuerza. Y son parte de nuestro presente pues condicionan fuertemente el modo en cómo nos concebimos aquí y ahora, y en la manera en como esperamos. ¿Hay una palabra eclesial para estos procesos inconclusos? ¿Qué aporta la fe cristiana a la forma en cómo el pasado es concebido e interpretado? ¿Qué pretendemos decir al afirmar que lo vivido es nuestra 'historia de salvación'? ¿Qué aporta al modo de imaginar nuestro futuro la memoria de las víctimas? ¿Es posible que trabajando sobre la memoria se puedan reconstruir comunidades y sociedades rotas? ¿Qué significa hablar de "comunidades de memoria y esperanza"?

Es necesario recuperar y re-nombrar las memorias peligrosas de las culturas mexicanas desde una perspectiva teológica. Sin narración iluminativa, la memoria puede ser una maquina devoradora de presentes y futuros. Si en décadas pasadas estábamos preocupados por la pérdida de la fe, creo que ahora nuestra preocupación tiene que ver con la desesperanza. "La esperanza sin memoria nos conduce a la ilusión, de la misma manera que la memoria si esperanza es mera resignación", dice J. Moltmann.

Pretendo explorar el rol de la memoria y del olvido en la configuración de nuestra identidad como 'pueblo mexicano'. Sin poderse desligar del contexto general en un mundo globalizado y postmoderno, hay una línea de pensamiento en la cultura mexicana urgida por pasar a formar parte de así

llamado 'primer mundo' que fija su atención en el presente, en la urgencia del momento y las decisiones apresuradas en materia económica y política; tal tendencia promueve olvidar lo más rápido posible, especialmente las memorias incómodas, como tratando escapar del pasado; está más extendida en ambientes urbanos y es propagada a nivel de programas educativos oficiales, plataformas políticas y medios de comunicación.

Sin embargo, creo que hay otro vector de pensamiento y expresión del pasado y la memoria que es distinto, alternativo. Proviene de formas anamnéticas ancestrales y se vive especialmente en las pequeñas comunidades campesinas y en las comunidades indígenas, se conserva en los grupos de mujeres que no participan en los procesos visibles de trascendencia política; allí la memoria sigue ocupando un papel predominante a nivel de estructuras internas, de formación de personalidad individual y comunitaria, así como de organización social no institucional.

Cuando hablamos de identidad mexicana, nos encontramos con una realidad multicultural enorme. Según la tesis de Enrique Florescano, los mexicanos no tenemos una identidad nacional única, basada en una memoria histórica común, como pretenden los manuales de historia oficiales. En el pasado mexicano han coexistido múltiples memorias, correspondientes a los diversos grupos étnicos y sectores sociales de las entidades regionales; una pluralidad que no ha sido armoniosa, sino más bien ha estado en conflicto permanente y necesita reconciliación. Estas memorias necesitan ser escuchadas e integradas como parte de nuestra identidad como sociedad e Iglesia mexicana. No hacerlo, nos condenará siempre a ser una sociedad

parcial y desintegrada, y una Iglesia incompleta, en detrimento de nuestra vocación católica.

Esta realidad y las preguntas que genera quieren ser confrontadas e iluminadas desde una perspectiva teológica. ¿Qué lugar ocupa la memoria en la tradición judeo-cristiana, de la cual somos también en parte herederos? ¿Qué quiso decir Jesús cuando en el momento solemne de la Última Cena pide a sus discípulos congregarse y compartir el pan “como memorial suyo”?

Me parece especialmente significativo el trabajo teológico de Johann Baptist Metz sobre la memoria y considero que puede también iluminar nuestra realidad como Iglesia mexicana. J. Baptist Metz define la fe cristiana como una praxis mediante la cual el creyente recuerda las promesas que le han sido hechas y la esperanza que mantiene esas promesas, y define su vida por referencia a esas promesas. En la fe, los cristianos realizan la *memoria passionis, mortis et resurrectionis Jesu Christi*; al creer, recuerdan el sacramento de su amor, en virtud del cual el reinado de Dios entre los hombres se hizo presente, precisamente porque de entrada, quedó aniquilada la dominación entre los hombres, porque Jesús mismo se reconoció como uno de los insignificantes, marginados y oprimidos, y de esa manera el reino de Dios que llegaba se anunció, justamente, como el poder liberador de un amor sin reserva.²

A Metz le preocupa el tiempo que vivimos, un tiempo de “amnesia cultural” que conduce a una sociedad insolidaria, desesperanzada y olvidadiza; considera que la destrucción de la memoria supone una obstrucción de la identidad en el plano histórico social. Para Metz, la destrucción del recuerdo

² Cfr., J. B. Metz, *La fe en la historia y en la sociedad. Esbozo de una Teología Política fundamental para nuestro tiempo*, (Madrid: Cristiandad 1979), 101-102.

es una medida típica de la dominación totalitaria: 'la esclavitud del hombre comienza cuando se le quitan sus recuerdos', aquí reside el principio y fundamento de toda colonización.³

Metz reclama una razón anamnética, un "logos" con memoria; es decir, un modo de pensar que no reduzca al sujeto a una abstracción conceptual sin referencia a la historia y a los procesos sociales. Para el teólogo alemán, la memoria no es la evocación darwiniana de la historia de los vencedores, sino el recuerdo del sufrimiento que nos habla de la verdad de la Historia, de la Historia que no cuentan los libros oficiales. Es la tradición peligrosa que no se deja historificar, sino que mantiene el vigor del grito de las víctimas. Cuando recordamos en comunidad las promesas de un futuro liberado de la exclusión y la injusticia, se activan las cuerdas de nuestras capacidades para actuar a favor de la transformación de la realidad.

En otras palabras, estas memorias activan un modo distinto de verse y de ver la realidad, un modo alternativo de actuar, de vivir en solidaridad y compromiso con el otro, especialmente con el otro sufriente; memorias que capacitan para mirar hacia adelante con otros ojos, los ojos de la esperanza solidaria, la esperanza de un futuro justo para todos. Memorias finalmente que construyen una comunidad reconciliada, compasiva y fraterna, preguftación del reino de Dios.

Las memorias 'pequeñas' de las comunidades indígenas y campesinas, y las memorias femeninas en México son, en este sentido, memorias peligrosas. Quisiera imaginar teológicamente las comunidades eclesiales en México como comunidades de memoria y esperanza. Pretendo proponer

³ Cfr., Ibid., 83-85.

algunas pautas reflexivas para trabajar por una Iglesia inclusiva y abierta, donde las memorias de todos tengan lugar, y donde las memorias actualicen un estilo de vida más solidario. Comunidades donde se pueda conmemorar aquella sabia pedagogía de Jesús con los discípulos de Emaús: el Crucificado-Resucitado haciéndose el compañero discreto del camino, pidiendo a aquellos hombres cariacontecidos le cuenten lo que ha sucedido en Jerusalén, dándoles así la oportunidad de narrar y narrarse; luego les ayuda a releer, a reinterpretar lo vivido redimiendo sus memorias. Ellos pueden entonces sentarse a compartir el pan con el desconocido-reconocido del camino y luego regresar presurosos a contar las buenas nuevas a la comunidad naciente que construye su esperanza en el recuerdo de la fidelidad de Dios a sus promesas, tal y como lo hizo con Jesús.

Me parece importante recuperar, como Iglesia mexicana, el valor de la memoria a nivel social y eclesial, como parte fundamental en la construcción de nuestra identidad, de re-interpretación y reconstrucción de nuestra historia; dejándonos interrumpir por esas memorias peligrosas podremos replantear una forma nueva de mirar lo que hemos sido y lo que queremos ser. En tiempos de amnesia cultural la Iglesia mexicana está llamada a ser una comunidad de memoria y esperanza.

Capítulo primero

Memoria y olvido en la cultura mexicana contemporánea

“La grandeza de México es que el pasado siempre está vivo. No como una carga, no como una losa, salvo para el más crudo ánimo modernizador. La memoria salva, escoge, filtra, pero no mata. La memoria y el deseo saben que no hay presente vivo con pasado muerto, ni habrá futuro sin ambos.”

Carlos Fuentes

Capítulo primero

Memoria y olvido en la cultura mexicana contemporánea

La intención en este primer capítulo es presentar una breve panorámica sobre la manera en cómo hoy se enfrenta el pasado y cómo se interpretan las memorias en la cultura contemporánea y en particular en la sociedad mexicana.

Para poder entender cómo las gentes en México nos pensamos, cómo percibimos el entorno y a nuestros semejantes, cómo nos adaptamos o nos oponemos al tiempo y al espacio que nos circunda, necesitamos de apelar a nuestro pasado. Sin memoria, la identidad se desvanece y no queda más sino dejarse llevar. Es necesario preguntarse ¿qué lugar ocupan las memorias sobre nuestros orígenes en la construcción de nuestro presente y futuro? ¿De dónde venimos como pueblo? ¿Qué nos conforma como nación? ¿De qué pasta estamos hechos?

La pertinencia de esta pregunta tiene que ver con la tendencia cultural contemporánea que prefiere instalarse en el presente y olvidar lo más

rápida­mente posible; una sociedad sin memoria histórica es más feliz, dicen los que han apropiado esta tendencia en el afán modernizador que ha venido arrastrando las estructuras socio-políticas mexicanas.

1. Los ojos abiertos y los oídos atentos

Somos conscientes de la dificultad de hacer buen análisis de la realidad. La complejidad y constante cambio de la situación actual, aunado la infinita información de la que disponemos, obstaculizan los esfuerzos de sociólogos e historiadores y, en nuestro caso, de teólogos para hacer diagnósticos.

Sin embargo, nadie duda de lo imprescindible que es en Teología una visión lo más amplia posible del contexto socio-cultural como punto de partida de la reflexión de fe. La tarea eclesial del teólogo incluye los ojos y los oídos abiertos a la realidad como lugar teológico. El que hace teología, debe 'hacerse cargo de la realidad', en palabras de Ignacio Ellacuría, esto es, partir de lo que realmente son las cosas. No pintar la realidad ni mejor ni peor de lo que es. En una palabra, no encubrir la realidad. No podemos pues hacer a un lado el contexto socio-cultural desde el cual y para el cual pretendemos hacer Teología. "No se trata de disputar sobre ideas y concepciones desencarnadas de sus sujetos. Lo que se ventila es más bien la situación histórico-social concreta de los sujetos, con sus experiencias, sufrimientos, luchas y contradicciones", afirma J. Baptist Metz.¹

1.1 Las cosas parecen estar cambiando

Ubicarnos y definarnos entonces como cultura y como sociedad es una tarea tan importante como difícil. "Vivimos en una época que no puede

¹ J. B. Metz, *La fe en la historia y en la sociedad...*, 17.

nombrarse a sí misma,”² comenta Tracy atinadamente. Para algunos estamos aún en la modernidad y el triunfo del sujeto y la razón, de los imparables avances tecnológicos y científicos; otros piensan que estamos en un estado de transición entrando a una época distinta, anti- o post- moderna según las distintas corrientes filosóficas. ¿Dependen estas distinciones de la región del mundo a la que los análisis se refieren? ¿Será posible en una misma sociedad convivan elementos modernos y postmodernos y hasta premodernos simultáneamente? ¿Será tal vez que el fenómeno de la globalización transporte atmósferas culturales y cosmovisiones de un lado a otro, de modo que las “pre” las “post” y las modernidades se crucen y se alteren mutuamente? ¿Podemos decir que los pueblos latinoamericanos somos postmodernos?

R. Schreiter explica el fenómeno de la homogenización de las culturas en el contexto globalizado especialmente a través de los avances en las comunicaciones en distintos niveles; el tiempo y el espacio se comprimen y se expanden de una manera nueva en las relaciones interhumanas e interculturales, de modo que las culturas más pequeñas reciben, interpretan y apropian los elementos de las culturas dominantes a veces casi hasta diluirse y desaparecer; pero otras, resisten.³ Es cierto que las culturas no son esencias fijas, sino procesos en permanente construcción y siempre

² D. Tracy, *On Naming the Present, Reflections on God, Hermeneutics, and Church*, (New York: Orbis 1994), 3. Las traducciones de las obras en lengua inglesa son mías.

³ Cfr., R. J. Schreiter, *The New Catholicity, Theology between the Global and the Local*, (New York: Orbis, 1997), 9-11.

inclusivos. Son como cuerpos abiertos, entre-cruzables.⁴ Las cosmovisiones premoderna, moderna y postmoderna no son entonces construcciones puras e inmaculadas, herméticamente selladas y desconectadas entre sí, sino que conviven y se mezclan mutuamente.⁵

Parece pues que nos movemos hacia algo distinto; se dice que asistimos a un cambio epocal, que transitamos de algo más claro y definido -las leyes y sistemas de la modernidad- hacia un horizonte difuso, donde los fundamentos únicos y sólidos son ahora movedizos; de la uniformidad a la pluralidad, de la totalidad al fragmento.⁶ ¿Qué se entiende por postmodernidad? ¿Qué características de cambio epocal nos afectan más directamente y de qué forma se expresan en nuestras sociedades? La tarea es presentar, al menos sumariamente, a qué nos referimos cuando hablamos de moderno y postmoderno; y después tratar de resaltar los elementos que parecen más significativos a este respecto en el contexto latinoamericano y mexicano. En un artículo a principios de los noventa, Bernardo Subercaseaux decía:

“El término postmoderno es hoy por hoy un término polivalente y de multiuso. Está presente en la academia y en los periódicos, en la crítica literaria y hasta en las crónicas políticas y sociales. Se lo encuentra en Europa, en Estados Unidos y también, aunque en menor grado, en América Latina... es un término laxo, de

⁴ Cfr., E. Tamez, *Una respuesta desde América Latina*, en *Vida y pensamiento* 28,1 (2008) 50.

⁵ Cfr., A. Balcomb, *El encuentro de cosmovisiones: premoderna, moderna y postmoderna*, en *Vida y pensamiento* 28,1 (2008), 7.

⁶ A. Giddens presenta una síntesis excelente de los procesos de continuidad y discontinuidad entre la modernidad y la postmodernidad que estarán presentes continuamente en las siguientes páginas. *The Consequences of Modernity*, (Stanford: Stanford University Press 1990), 39-54.

semántica difusa, que funciona a distintos niveles y que apunta más a una atmósfera que a un significado preciso".⁷

Alfonso del Toro agrupa el debate sobre la postmodernidad en tres grupos: quienes la consideran como una manifestación absolutamente nueva y la entienden como ruptura y superación de la modernidad; segundo, quienes califican la postmodernidad como imitación vulgar de la modernidad, como un sistema conservador frente a los excesos modernos, como regresión y petrificación; por último, quienes sostienen que la postmodernidad resulta de la modernidad, como su culminación.⁸ Similarmente Carlos Rincón considera que las posibles relaciones entre modernidad y postmodernidad serían la perversión, la supresión o la culminación.⁹ Es interesante la posición de Lyotard, a quien se le atribuye la introducción del término en el debate filosófico:

"El término postmodernidad es un falso nombre, un pseudónimo, que tomé inicialmente de una determinada corriente de la crítica literaria norteamericana... que el nombre postmodernidad es falso, resulta evidente en cuanto se tiene en cuenta que no puede significar 'lo que viene después de la modernidad, pues la palabra moderno significa 'ahora', y después del 'ahora' será el 'ahora'".¹⁰

También para Octavio Paz, llamar postmoderno a nuestro tiempo es una simpleza, una ineptia intelectual, como dice el mismo: "¿Cómo llamarán al

⁷ B. Subercaseaux, *Nueva sensibilidad y horizonte 'post' en Chile*, en *Nuevo texto crítico*, 6, 1990, 135; cit. por Carlos Rincón, *La no simultaneidad de lo simultáneo, postmodernidad, globalización y culturas en América Latina*, (Bogotá: EUN 1995), 46.

⁸ Cfr., A. Del Toro, *Postmodernidad y postcolonialidad, Breves reflexiones sobre Latinoamérica*, (Madrid: Iberoamericana 1997), 11.

⁹ Cfr., C. Rincón, *La no simultaneidad de lo simultáneo...*, 14.

¹⁰ T. Oñate, *Entrevista a F.J. Lyotard*, cit. por R. Sanabria, "Ética y Postmodernidad" en *Filosofía: Revista de la Universidad Panamericana* 79, (1994) 64.

tiempo que venga después: post-postmoderno?".¹¹ *Modernus* significa 'justo límite', y respecta al ahora; lo moderno dice calificación, novedad y novedad mejor. La postmodernidad parece ser entonces una resistencia a esta calificación, a la periodización típica de la modernidad, a esa lógica que pretende seriar cronológicamente los acontecimientos constituyendo períodos homogéneos sucesivos y ascendentes.¹²

Por eso Vattimo, apoyado en Nietzsche y Heidegger, entiende la postmodernidad como 'trans-modernidad', como la crítica y la despedida de la ideología mítica de lo nuevo. El post de la modernidad le viene precisamente de la crítica a tal significación: "...el post indica una despedida de la modernidad en cuanto quiere zafarse de su lógica de desarrollo, y sobre todo a la idea de superación crítica en dirección de una nueva fundación... el postmoderno se caracteriza no sólo como novedad respecto al moderno, sino como disolución de la categoría de lo nuevo..."¹³

El hombre moderno se sentía autónomo, capaz de explicar y aplicar su conocimiento y voluntad en función de sus necesidades y deseos. El pensamiento moderno a partir de Descartes buscaba 'objetivizar'. Conocer, según esta visión, era separarse del entorno con ideas claras y distintas. Del conocimiento viene la apropiación y transformación; y finalmente, el dominio y control. "La desvinculación de la realidad tiene como resultado la objetivación de la realidad, lo cual representa un mejor control de esa realidad".¹⁴ El hombre moderno es el hombre fuerte, seguro de sí mismo y sus

¹¹ O. Paz, *Respuestas nuevas a preguntas viejas*, en "Obras completas" IX, (México: FCE 1994), 57.

¹² Cfr., C. Rincón, *La no simultaneidad de lo...*, 48.

¹³ G. Vattimo, *La fine della modernità...*, (Milano: Mondadori 1991), 14.

¹⁴ A. Balcomb, *El encuentro de cosmovisiones...* 19.

posibilidades: es Prometeo robando el fuego de los dioses, es el médico derrotando al curandero. Es el todopoderoso ser humano, hacedor de presente y de futuro.

Se desencadenó así un proceso que en Europa se prolongó por siglos: inaugurado filosóficamente por Descartes, articulado intelectualmente en la Ilustración y confirmado científica y tecnológicamente en la revolución industrial; un proceso de dominio sobre la naturaleza basado en la superioridad de la razón humana, poseedora y dominadora el entorno. Y luego también del dominio sobre los demás seres humanos.

“El pensamiento europeo, nacido de los griegos, siempre trató de formularse en conceptos generales; por ejemplo, y sobre todo, el concepto de ser, el concepto de hombre, etc., con el fin de controlar por adelantado todo lo que la experiencia nos ofrece. Así, de acuerdo con el concepto general de hombre, el prójimo que me encuentro no será más que un ejemplar de una especie que ya conozco (y que domino). Pero considerar al otro hombre sólo como un ejemplar de la humanidad es la máxima violencia, ya que no lo respeta en lo que tiene de particular, de imprevisible y, en el fondo, de infinito”.¹⁵

Pero el desencanto no se ha hecho esperar, la modernidad ha venido a ser desmentida por la crisis ecológica, por la imposibilidad de solucionar problemas como la guerra y el hambre, por el abismo producido entre los pocos que tienen mucho y los muchos que tienen poco o nada, el racismo, el fanatismo religioso y político, etc.¹⁶ El sujeto poderoso, capaz de modificar el mundo y la historia según sus principios científicos se desinfla, es ahora un sujeto débil, Prometeo le deja el lugar a Sísifo. Es por eso la cultura del fragmento, opuesta a generalizaciones totalizantes; la cultura del instante,

¹⁵ G. Vattimo, *El País*, 8 de enero 1987, cit. por González Faus, *La interpelación de las Iglesias latinoamericanas a la Europa postmoderna y a las Iglesias europeas*, (Madrid: Fundación Santa María 1988), 57.

¹⁶ Cfr. J. Van Der Vloet, *La fede di fronte a la sfida postmoderna*, en ‘Communio’ 110,(1990), 8-9.

opuesta a la articulación de la historia como sistema fijo, controlable, lineal y progresivo.

Del sujeto débil surge un pensamiento débil, un pensamiento híbrido nutrido de diversas opiniones, sin que ninguna se postule como totalizante y devoradora de las demás; un pensamiento no totalitario, abierto a la diversidad, incluso lo pequeño, lo fragmentario. Todas las voces, incluso las pequeñas y las que han sido silenciadas reclaman un lugar en la sinfonía que antes escribían y dirigían unos cuantos. La actitud post-moderna pone en cuestión los grandes pilares del pensamiento moderno: la razón, la autonomía, el sujeto, el progreso. La modernidad estaba nutrida de una utopía, creía en la posibilidad de construir prometéicamente un futuro perfecto, dejando atrás las fantasías premodernas por considerarlas ‘poco científicas’. La postmodernidad mira con sospecha esas posibilidades de perfección, de utopía, de realización plena de la humanidad.

Esta especie de ‘atmósfera’ cultural tiene que ver no sólo con el nivel de análisis filosóficos y sociológicos, sino es como un aire que se respira, es un tono en las conversaciones cotidianas, en la toma de decisiones, donde se organizan las comunidades, en programas educativos y plataformas políticas. Una especie de viento denso de ‘presente’, de ‘instante’, de amnesia hacia el pasado y angustia hacia el futuro. “La llamada postmodernidad antes que una filosofía o un sistema racional es una experiencia o un estado de ánimo, precisamente en este sentido de un desencanto generalizado ante las promesas incumplidas del cambio histórico que la modernidad prometió hasta

el cansancio en sus diversas modalidades políticas y sociales¹⁷. ¿De qué manera se vive este ambiente cultural en Latinoamérica y en México?

1.2 Postmodernidades con sombrero

Estos análisis sobre los procesos de transición epocal focalizan su atención en la llamada 'sociedad occidental'¹⁸, y por lo tanto, no corresponden con precisión a los movimientos socio-culturales y a los procesos de adaptación y/o resistencia de otras sociedades fuera de este círculo. La concepción tradicional euro-centrista ha sido puesta en cuestión en años recientes; no es ya posible hablar de centro y márgenes, hoy es necesario más bien hablar de varios centros, pues como dice Tracy, nos encontramos en una realidad 'poli-céntrica',¹⁹ o un mundo 'multipolar'.²⁰

“... y perdonen que se los diga así de claro: Europa no es el mundo; EEUU no es el mundo. El mundo también somos nosotros. El mundo es también el tercer mundo, es China, India, África, América Latina... Me hace gracia por ejemplo, cuando se dice que 'Dios ha desaparecido del mundo', porque ha desaparecido de Europa o de las universidades europeas; o que el mundo ha entrado en una etapa post cristiana y no sé cuantas cosas más. Es posible que allí sí, y yo lo respeto... Pero el mundo no es eso.”²¹

Esto no quiere decir que estos análisis sobre la condición moderna y/o post-moderna europeos y norteamericanos sean descartables, más bien me parece que son insuficientes cuando tratan de aplicarse sin más a sociedades distintas entre ellas, la latinoamericana y en nuestro caso, la mexicana. Por lo tanto, será necesario siempre tratar de mostrar las

¹⁷ Cfr., J. I. González Faus, *La interpelación de las Iglesias latinoamericanas...*, 14.

¹⁸ Cuando hablamos de Occidente generalizamos refiriéndonos a Europa y Norte América.

¹⁹ D. Tracy, *On Naming the Present...* 4.

²⁰ R. J. Schreiter, *The New Catholicity...* 6.

²¹ I. Ellacuría, *Las Iglesias latinoamericanas interpelan a la Iglesia de España*, en *Sal Terrae* 3, (1982), 224.

particularidades y distinciones. Tales especificidades incluyen no sólo la cultura analizada en cuestión, sino el sujeto que la analiza. Elsa Tamez señala que en América Latina también los análisis sociológicos caseros están marcados por la 'lógica' occidental; ella considera que los intelectuales están entrenados a sentir, pensar y ver con un '*logos* prestado', citando a Leopoldo Zea, con un pensamiento analítico occidental. No sólo los intelectuales blancos y mestizos, sino incluso intelectuales indígenas y afro-descendientes comparten ese *logos* simplemente porque fueron formados en universidades de corte moderno.²²

Necesitamos entonces análisis de realidad más nuestros, que atiendan a las particularidades culturales respecto del así llamado 'primer mundo', y que respeten la diversidad y la pluralidad de cosmovisiones de las culturas que conviven dentro de nuestras mismas sociedades. No podemos poner en la misma mesa de análisis a una comunidad los suburbios de la Ciudad de México con una comunidad de tzotziles de la selva chiapaneca, por ejemplo. Ambos mexicanos, ambos viviendo los albores del siglo XXI, pero totalmente distintos culturalmente hablando.²³

²² Cfr. E. Tamez, *Una respuesta desde América Latina...* 50.

²³ Para las minorías rectoras de México, éste es uno e indivisible pese a sus dos millones de kilómetros cuadrados de territorio... sus tres sierras madres, sus tres altiplanos, sus múltiples volcanes, la multitud de valles... las muchas regiones asoleadas y desnudas y las pocas regiones vestidas de verde... en suma, es una tierra hecha de retazos, un suelo multiforme. En la élite política, sólo a regañadientes se acepta la disparidad del país en su aspecto humano, aunque salta a la vista que los ochenta millones de compatriotas no comparten un modelo racial único. En el extenso y poblado México perviven todos los niveles de la historia universal desde la época de piedra pulida hasta la época de la computadora... sin lugar a dudas existe una patria con características compartidas por casi todos los mexicanos, pero lo sobresaliente es un mosaico multiforme, una surtida variedad de paisaje, raza, estilos de cultura y niveles históricos que se agrupan en zonas, regiones y municipios". Luis González y González, *Patriotismo y patriotismo, cara y cruz de*

“En nuestros países (la postmodernidad) acontece en las clases más ricas, las que poseen los bienes y los medios de las sociedades de consumo. Ella influencia, asimismo, toda la sociedad; pero en medio del pueblo, sobre todo en las mujeres del pueblo, hay mucho de no-modernidad, que resiste en la educación familiar, en la religiosidad, en la moral, en la cura de los enfermos, en la sabiduría popular, en la expresión afectiva y en el buen sentido”.²⁴

¿Qué pasa cuando un grupo de jóvenes indígenas tzotziles emigra a la capital buscando trabajo? ¿O un puñado de mujeres campesinas guatemaltecas emigra a Estados Unidos tratando de mejorar sus condiciones de vida? ¿Qué transformaciones internas se producen en el interior de estas personas? ¿Cómo se perciben a sí mismos en un ambiente distinto al que crecieron y se formaron?, ¿cómo ven a su gente desde lejos?, ¿qué pasa con sus formas de entender al otro, de mirar su pasado?, ¿cómo modifica su ‘modo de estar con otros’? ¿Y qué pasa cuando luego de varios años, sea triunfantes materialmente hablando o en la total miseria, regresan a sus comunidades? Los análisis de los efectos de la Postmodernidad en nuestras sociedades no pueden limitarse a un sector, sea éste los intelectuales o las masas urbanas o las pequeñas comunidades indígenas y campesinas. Se requiere matizar, mostrar lo específico, aunque sea tan complicado debido a la enorme diversidad y a las migraciones constantes de las personas.

Es interesante notar que cuando estos análisis sobre los nuevos paradigmas llegaban a Latinoamérica del ‘primer mundo’ hace unas décadas, no fueron acogidos con entusiasmo. “Los sujetos específicos, como las mujeres, iban descubriendo apenas su lugar histórico, su espacio como sujetos; y entonces esas ‘teorías’ empezaron a negar la existencia del sujeto.

México, en C. Noriega (comp.), “El nacionalismo en México” (México: El Colegio de Michoacán, 1992), 477.

²⁴ L. Susin, *Postmodernidad para vencer el vaciamiento*, en AAVV, “Cristianismo y Postmodernidad en América Latina, (Quito: El Horeb 1998), 17.

Una mujer chilena decía, ‘que lastima, cuando las mujeres descubrimos que somos sujetos históricos nos dicen ahora que ya no hay sujetos’”.²⁵

¿Será que algunas comunidades latinoamericanas estuvieran experimentando movimientos modernos, a través de procesos postmodernos? Podemos considerar por ejemplo el levantamiento zapatista en el sureste mexicano: el primero de enero de 1994, grupos de indígenas de varias etnias levantaron la voz, gritando que quieren ser escuchados. Reclaman sentirse sujetos activos de una sociedad que los ha discriminado, los ha relegado a ser objetos, receptores de políticas asistenciales de parte de un gobierno progresista y ‘moderno’. Hablar aquí de postmodernidad y del debilitamiento del sujeto se ve como una línea de pensamiento foráneo, que relativiza los movimientos de liberación y que da por derrotado cualquier proyecto de suponga sujetos conscientes. Paradójicamente, el Ejército zapatista de Liberación Nacional (EZLN), ha sido considerado un movimiento netamente postmoderno, en cuanto a su internacionalización a través del Internet, en cuanto a su lucha por legitimar el fragmento, lo pequeño y lo distinto en una sociedad que busca unificar, estandarizar y diluir diferencias. ¿Se podrá decir entonces que algunos sectores de las sociedades latinoamericanas están apenas en el proceso de la modernidad, dejando atrás cosmovisiones pre-modernas? ¿Se darán casos donde se quiera forzar a pasar de la pre-modernidad a la post modernidad sin haber vivido la modernidad?

Es importante la distinción que a este respecto hace Carlos Rincón, los conceptos modernidad y modernización no son equivalentes. El primero tiene

²⁵ E. Tamez, *Una Respuesta desde...* 50-51.

que ver con la época histórico-cultural, con cosmovisiones y sistemas de pensamiento; el segundo se refiere a una serie de procesos de orden socio-económico. De modo que se pueden ver comunidades donde se ha vivido la modernización sin modernidad.²⁶

“Las sociedades latinoamericanas son la imagen misma de la extrañeza: en ellas se yuxtaponen la Contrarreforma y el liberalismo, la hacienda y la industria, el analfabeto y el literato cosmopolita, el cacique y el banquero... Lo mismo en los estratos más bajos –la sociedad campesina y sus creencias religiosas y morales– que en la clase media y en la alta burocracia, tropezamos con la mezcla desconcertante de rasgos modernos y arcaicos. La modernización en México sigue siendo un proyecto a medias y que afecta sólo a la superficie de las conciencias. La mayoría de nuestras actitudes profundas ante el amor, la muerte, la amistad, la cocina, la fiesta, no son modernas. Tampoco lo son nuestra moralidad pública, nuestra vida familiar, el culto a la Virgen, nuestra imagen del Presidente.”²⁷

Dado el carácter discontinuo y fragmentario del desarrollo latinoamericano en ambos niveles, lo ideológico y lo socio-económico, resulta inapropiado un ordenamiento lineal de secuencias uniformes. Es complicado hablar de una única postmodernidad en América Latina, pues la misma modernidad se presenta no sólo como desigual, o dispareja, sino también como inconclusa.²⁸

“Las naciones latinoamericanas no son postmodernas como si hubieran superado la modernización para pasar a algo que está más allá, sino naciones que atravesaron contradictoriamente un proceso insuficiente de modernización de sus estructuras económicas, políticas y culturales, y hoy lo ven truncado y en parte desmantelado porque la integración subordinada, a veces violenta de sus economías al mercado globalizado que cierra sus fábricas, o las privatiza o las trans-nacionaliza, destruye

²⁶ Cfr., C. Rincón, *La no simultaneidad de lo simultaneo...*, 219.

²⁷ O. Paz, *El ogro filantrópico*, en “México en la obra de Octavio Paz”, (México: FCE, 1987), 319.

²⁸ Cfr., N. Richard., *Latinoamérica y la Postmodernidad* en H. Herlinghaus, M. Walker., “Postmodernidad en la periferia. Enfoques latinoamericanos de la nueva teoría cultural”, (Berlín: Astrid Langer Verdag, 1994), 214.

los servicios de salud y deteriora la educación y otros servicios públicos que habían modernizado su vida social.²⁹

En este proceso, un grupo minoritario de población salva y mejora su estilo de vida al percibir salarios de primer mundo, puede darse el lujo de acceder a escuelas privadas en el país o en el extranjero: son los que se desnacionalizan para globalizarse e híper modernizarse. El resto, la mayoría, son globalizados, ni postmodernos, más bien solo sufren sus efectos: padecen la desnacionalización y la des- modernización de sus países.³⁰ Podría decirse que el cambio epocal se ha materializado de forma trunca en las distintas culturas de conviven en las sociedad latinoamericanas; existen grandes diferencias en cuanto a los procesos históricos-culturales de los diversos sectores de la población en un mismo país, y hasta en una misma región del país. Algunos de ellos, comparten características de las sociedades postmodernas gracias a las transformaciones culturales que se han generado sobre todo a través de los medios masivos de comunicación, pero hay otros que parecen pervivir en condiciones pre-modernas, tal y como se vivía hace cien años. ¿Cómo podemos interpretar tales diferencias? ¿Qué claves de lectura tenemos para explicar estas contradicciones internas?

1.2.1. Entendiendo las diferencias

Para José Joaquín Brunner, una posible explicación es el análisis de Octavio Paz sobre la modernidad latinoamericana bajo el concepto de 'omisión'. Paz cree que la gran diferencia entre Francia e Inglaterra por un

²⁹ N. García Canclini, *Globalización e interculturalidad*, en Alfonso del Toro, *Cartografías y estrategias de la postmodernidad y la postcolonialidad en Latinoamérica*, (Madrid: Iberoamericana, 2000), 137-138.

³⁰ Id.

lado, y España e Hispanoamérica por otro, es que nosotros no tuvimos siglo XVII.

“No tuvimos un Kant, un Voltaire o un Hume. Todo aquello que sirvió de base para la modernidad europea y norteamericana se omitió entre nosotros: una reforma religiosa como la de Lutero, una revolución francesa, una sociedad civil como la descrita por Tocqueville para el caso de Estados Unidos, una ideología liberal-universalista que permitiera al individuo-ciudadano desarrollarse, una ética calvinista que propiciara el ahorro, la inversión y el trabajo.”³¹

Los procesos vividos en Norteamérica son totalmente distintos desde sus orígenes a los nuestros. La lengua y la religión como extensión de Europa en América Latina podría hacer pensar que somos una especie de extensión americana de Occidente a través de España y Portugal (la otra rama sería Estados Unidos y Canadá a través de la Gran Bretaña, Francia y Alemania); sin embargo, siguiendo de nuevo a Paz hay varias y decisivas diferencias.

Primero, la enorme presencia de indígenas y afro-descendientes. De los primeros, tenemos profundos elementos culturales, creencias, instituciones y costumbres, la familia, la moral social, las leyendas y cuentos populares, los mitos, las artes, la cocina. En contraste con la sensibilidad indígena que tiende al dominio de las pasiones y cultiva la reserva y la interioridad, la de los afro-descendientes exalta los valores orgiásticos y corporales. Ambas conviven y se fusionan.

“América Latina pertenece a Occidente tanto por sus lenguas como por su civilización...pero dentro de esta occidentalidad, se oculta el otro y los otros: el indio, las culturas precolombinas o traídas de África por los negros, la excentricidad de la herencia hispano-árabe, el carácter peculiar de nuestra historia...Todo esto nos convierte en un mundo distinto, único, excéntrico: somos y no somos Occidente”.³²

³¹ Cfr., J.J. Brunner, *Tradicionalismo y Modernidad*, en H. Herlinghaus, M. Walker., “Postmodernidad en la periferia...”, 52.

³² O. Paz, *Hombres en su siglo*, (Buenos Aires: Planeta, 1986), 139.

El segundo elemento es el carácter peculiar de la versión de “Occidente” que vino a Latinoamérica. A diferencia del resto de los países europeos, España estuvo dominada por el Islam y esto marcó su estilo cultural y religioso, de modo que se puede hablar de una civilización hispanoárabe que fue la que se propagó en América a partir de la conquista. Y tercero, que a juicio de Paz es determinante:

“Entre los acontecimientos que inauguraron el mundo moderno se encuentra, con la Reforma y el Renacimiento, la expansión europea en Asia, África y América. Este movimiento fue iniciado por los portugueses y los españoles. Sin embargo, muy poco después, y con la misma violencia, España y Portugal se cerraron, y encerrados en sí mismos, negaron la naciente modernidad. La expresión más completa, radical y coherente de esa negación fue la Contrarreforma. La monarquía española se identificó con una fe universal y con una interpretación única de esa fe”.³³

Así, mientras que los norteamericanos nacieron con la Reforma y la Ilustración, nosotros fuimos engendrados con la Contrarreforma y la neoescolástica, es decir, “contra” el mundo moderno. Todas estas diferencias marcan profundamente el estilo trunco de modernidad que vivimos en Latinoamérica.

Analizando el realismo simbólico de la religiosidad popular de los hispanos en Estados Unidos, Roberto Goizueta contrasta similarmente el catolicismo anglosajón norteamericano racionalista, más preocupado por claridad y precisión en las formulas doctrinales debido a la amenaza protestante; con el catolicismo hispano, cuyas raíces se remontan al siglo XVI, España vivía procesos históricos distintos como la Reconquista y la expulsión de los judíos. Los que vinieron a América desde España tenían una cosmovisión no

³³ O. Paz, *México en la Obra de Octavio Paz I...*, 463

moderna, sino más bien simbólicamente barroca, que se fundirá con elementos de las culturas indígenas del centro y sur del continente.³⁴

Es por eso que una modernidad 'particularmente' asimilada en Latinoamérica, produce necesariamente una 'post-modernidad' singular: incompleta, desigual, asimétrica. Refiriéndose concretamente al caso mexicano pero aplicable en similar grado a las otras naciones latinoamericanas, Carlos Monsiváis considera que la modernidad y por lo tanto la postmodernidad se ha venido introduciendo en formas externas y superficiales en la cultura y en la sociedad, de manera que no la permean estructuralmente, sino que sólo las modelan por fuera. La modernidad no ingresó a México a través del alfabeto, sino de los medios masivos de comunicación; en el México de la segunda mitad del siglo XX, no se iba al cine a soñar sino a aprender.³⁵ Las culturas latinoamericanas se han ido trasformando acríticamente cuando apropian de modos de percibir la realidad, modos de seleccionar y combinar los mensajes que reciben principalmente a través de la televisión y más recientemente del Internet entrecruzando así nociones, conceptos y signos pre, modernos y postmodernos.

Latinoamérica, como México, es un mosaico multicultural, no una entidad uniforme. Para quien visita por primera vez nuestros países salta a la vista la dualidad de esta entidad: por un lado, un núcleo cultural autóctono, indígena

³⁴ Cfr., R. Goizueta, *The Symbolic Realism of U.S. Latino/a Popular Catholicism*, en *Theological Studies* 65, (2004), 255-257.

³⁵ Cfr., C. Monsiváis, *Escenas de pudor y liviandad*, (México: Mondatori 2007), 159-170.

y rural; y por el otro, un componente ilustrado, foráneo e importado.³⁶ Lo cierto es que desde la Conquista hasta hoy, se ha producido un complejo y diversificado proceso de mestizaje, de apropiación e integración cultural que hace imposible separar un núcleo cultural incontaminado y virgen. Las escalas de mestizaje varían de país a país, y dentro de una misma nación, de una región a otra.

1.2.2. Elementos comunes de identidad

Jorge Gissi señala que si bien es complicado hablar de una única identidad cultural en Latinoamérica, hay elementos característicos comunes que nos identifican; primero, somos el único continente predominantemente mestizo. Asia es predominantemente amarilla, África es predominantemente negra, y Europa y Norteamérica son predominantemente blancos. Luego, somos un continente católico, y herederos de un catolicismo peculiar, el catolicismo español de la contrarreforma. También los ciclos históricos de nuestros países son similares: pasado indígena, conquista, colonia, independencia, revoluciones, dictaduras, democracias incipientes. Hemos sido nombrados como las clases medias del mundo, menos pobres que África y Asia, más pobres que Europa y Norteamérica. Somos, por último, homogéneos en cuanto a la lengua, siendo el castellano el que conglomeró la múltiple diversidad de lenguas autóctonas.³⁷

Hablando de identidad no son posibles las generalizaciones, pero tampoco hemos de resignarnos a la imposibilidad de encontrar elementos comunes.

³⁶ M. Garretón, (coord.), *El espacio cultural Latinoamericano, Bases para una política de integración*, (México: FCE 2003), 59.

³⁷ Cfr., J. Gissi, *Psicología e Identidad Latinoamericana*, (Santiago de Chile: Universidad Católica de Chile 2002), 38-50.

Sobre todo cuando alguien vive fuera, o pertenece a una cultura distinta, puede apreciar con mayor facilidad el espíritu latinoamericano, la frescura de las relaciones interpersonales, la amabilidad natural, la espontaneidad en el trato, la hospitalidad, el valor de la tradición, el sentido de comunidad, el respeto por la unidad familiar y las personas mayores, la solidaridad casi instintiva con el que sufre. Habrá que mantener la tensión necesaria entre nuestras semejanzas y nuestras diferencias. Esta sana tensión es parte de nuestra riqueza, y está sostenida por nuestro ser “mestizos”.

Cierto que nuestros países son ‘independientes’ desde hace casi dos siglos, pero los esquemas de desigualdad económica y sociocultural perviven y se desarrollan en múltiples formas. Hacia fuera de y hacia adentro. En este sentido Alfonso del Toro cree que es necesario introducir un concepto complementario cuando se analiza la postmodernidad en Latinoamérica: “postcolonialidad”. La postcolonialidad es entendida como “una actitud intelectual, social y cultural pluralista y dialogizante entre la periferia y el centro”.³⁸ Hacia fuera con otros países y hacia dentro del propio país y región. Se trata de una re-lectura y re-escritura del discurso ‘colonial-moderno’, una especie de ‘contra-discurso’, que intenta afirmarse como no dependiente, como propio, como no periférico.

“La postcolonialidad como perspectiva postmoderna se caracteriza por una actitud y por un pensamiento deconstruccionista en el sentido de una reflexión crítico-creativa, inter-textual e intercultural, por un pensamiento de-codificador de la historia -que descentra la historia- por un pensamiento heterogéneo o híbrido, subjetivo y de radical particularidad, de radical diversidad y por consecuencia, universal. La postcolonialidad no es excluyente, sino que incluye la diversidad y la diferencia, es decir, la interacción de diversas series codificadas de conocimiento con la finalidad

³⁸ Alfonso del Toro, *Cartografías y estrategias de la postmodernidad y la postcolonialidad...* 29.

de desenmascarar aquello que en el colonialismo había sido instaurado como la historia, como la verdad irrefutable...”³⁹

Aquella problemática fundamental con la que nacimos como nación desde los orígenes sigue siendo sin duda el vergonzante abismo de posibilidades entre los ricos y los pobres. Los contrastes al caminar de un vecindario a otro en las ciudades, las enormes mansiones de unos y las chozas de otros; la disparidad de oportunidades para acceder a la educación y a los sistemas de salud. Diferencias que tristemente se han ido agrandando con la globalización y el neoliberalismo, produciendo nuevas y más sofisticadas formas de dependencia. Nuevos colonialismos.

Los rostros sufrientes de los pobres, que muchas de las veces en nuestros países son precisamente las minorías indígenas y afroamericanas, los rostros de las mujeres y los niños explotados, son un reclamo constante no sólo para los análisis socioculturales y políticos, sino para la Iglesia y nuestros planes pastorales. En el siglo XX, el desplazamiento masivo de los pueblos a las ciudades y al extranjero ha sido impresionante. Las ciudades se han convertido en masas poblacionales formadas por una densa multiculturalidad, que desafía constantemente los conceptos de cultura, nación e identidad.⁴⁰

La complejidad en la definición de identidad latinoamericana y mexicana en la cultura postmoderna incluye el reconocimiento de la singularidad con que los procesos históricos han sido vividos y asimilados no solo a nivel de países, sino de regiones e incluso en el nivel de las pequeñas comunidades tal vez alejadas de los análisis generales. No hace muchos años, se podrían identificar miles de comunidades culturalmente homogéneas, aunque

³⁹ Id.

⁴⁰ Cfr., Ibid., 19.

incomunicadas y dispersas de modo que estaban sólo nominalmente vinculadas al concepto de nación.

“La identidad latinoamericana no puede seguir siendo pensada como expresión de una sola cultura homogénea perfectamente distinguible y coherente. El monolingüismo que la primera modernización asumió de la colonia, escondió una densa multiculturalidad de que esta hecho lo latinoamericano y lo arbitrario de las demarcaciones que trazaron lo nacional. Hoy nuestras identidades –incluidas las de los indígenas- son cada vez más multilingüísticas y transterritoriales. Y se constituyen no sólo de las diferencias entre culturas desarrolladas separadamente sino mediante las desiguales apropiaciones y combinaciones (dígase a nivel cultural o de recursos naturales y medios de producción) que los diversos grupos hacen de elementos de distintas sociedades y de la suya propia”.⁴¹

Por todo esto, me parece que es posible hablar más que de la postmodernidad en América Latina, de ‘postmodernidades’. ¿Necesitaremos transitar por los mismos procesos de racionalidad europeos o norteamericanos, que nos permitan estandarizarnos con sus parámetros de desarrollo y progreso? ¿No podremos encontrar un camino propio donde reconozcamos otro tipo de racionalidad más inclusiva y menos destructiva del entorno y de la diversidad cultural? ¿Si nuestros procesos históricos y nuestras memorias han sido distintas, no seremos capaces de imaginar también rumbos distintos, más nuestros?

2. Tiempo, historia, memoria.

La tendencia postmoderna ha traído importantes cambios culturales a nuestras comunidades, no podemos demonizarla ni hacerla a un lado. Somos, lo queramos o no, en mayor o menor parte hijos de nuestra cultura. Y solamente desde donde estamos y con lo que somos, podremos imaginar hacia donde queremos ir. Quisiera centrar ahora mi atención en lo que la

⁴¹ J. Martín Barbero, *Globalización y multiculturalidad* en M. Morana, “Nuevas perspectivas desde/sobre...” 21.

postmodernidad ha significado para los conceptos de tiempo, historia, y memoria. Primero a nivel más general, y luego aterrizando a nuestra realidad mexicana. Pretendo acercarme a las formas en cómo los mexicanos percibían el tiempo y la memoria del pasado, como la transmitían y la escribían antes de la llegada de los españoles, y lo que la conquista significó para estas formas ancestrales. Para finalizar con los acercamientos contemporáneos que intentan rescatar estas formas e integrarlas a un discurso nacional inclusivo y respetuoso de la pluralidad.

2.1 La crisis de los tiempos fuertes y de los fuertes del tiempo

Las culturas tradicionales pre-modernas eran habitadas por la temporalidad. La relación hombre-tiempo estaba marcada por la reverencia religiosa frente a los ciclos temporales. Con la modernidad se vivió un proceso de domesticación del tiempo donde la humanidad considerada como fuerte y con los conocimientos que pueden controlar y decidir los ritmos temporales. El hombre moderno ordena el tiempo según sus criterios y planes, lo interpreta hacia atrás con sus parámetros científicos, y lo prevé hacia delante con proyectos. Es el ‘hombre’⁴² poderoso que sabe de dónde viene y a dónde va. El hombre que puede regular el tiempo, homogenizarlo en calendarios y cronómetros. No fue más el tiempo que nos habita y marca el ritmo de nuestras actividades, sino el tiempo del que se puede disponer. Más que tiempo vivido, se hablaba de tiempo de producción.⁴³

⁴² Uso a propósito el entrecomillado ‘hombre’, para señalar que tales procesos de pensamiento modernos son al mismo tiempo masculinos.

⁴³ A. Trigo, *Migrancia: memoria: modernidad*, en M. Morana, “Nuevas perspectivas desde/sobre...” 279. Se puede ver también al respecto el análisis que hace Giddens sobre tiempo y espacio en la modernidad. *The Consequences of Modernity...* 17-21

El tiempo y espacio se convirtieron en mercancías, de modo que su valor pasó a estimarse de acuerdo a criterios de productividad. Se trataba de producir más, lo más rápido posible, y vender al mayor número de consumidores; de modo que era importante optimizar los medios de comunicación e información. Una carrera que se ha hecho in-interrumpida hasta el día de hoy y que parece no tener fin.

Otra característica propia de la modernidad son los mega-relatos. Las grandes narraciones que explicitaban en base a cálculos exactos el fin de la historia: la sociedad sin clases para Marx, el espíritu que retorna a sí mismo para Hegel, la sociedad de iguales del iluminismo; era claro que la historia apuntaba a algo, tenía una finalidad, y ese fin era algo mejor. De ahí la idea de progreso. En este esquema moderno se estudiaba el pasado con el supuesto de que el proceso histórico iba de la mano con el progreso de la civilización. La tarea del historiador entonces era mostrar los procesos históricos como algo acabado y coherente, como un escalón en el camino hacia a emancipación y autorrealización del la sociedad. La historia era lineal y unitaria. Progresiva. Como Louis Dupré hace notar, el pasado sirve al pensamiento moderno para legitimar los esfuerzos humanos hacia la construcción del futuro; y para lograr ese propósito, el pasado debía ser entendido como irreversiblemente 'pasado'.⁴⁴ En esta concepción 'moderna' de historia, los intereses de los grupos y las clases dominantes se reflejaban

y el capítulo sobre las políticas del tiempo en la modernidad de H. Nowotny, *Time, The Modern and Postmodern Experience* (Cambridge, Polity Press 1994), 102-131.

⁴⁴ Cfr., L. Dupré, *Passage to Modernity, An Essay in the Hermeneutics of Nature and Culture*, (New Haven: Yale University Press 1993), 146.

en la manera de representar el pasado.⁴⁵ Además, como aludíamos antes, “el sujeto de la historia era un sujeto unitario, blanco, masculino y racional”.⁴⁶

La postmodernidad tiene una óptica totalmente distinta respecto del tiempo y la historia. Si en la modernidad la historia tenía un valor, si el ser humano se concebía inmerso en un proceso progresivo y coherente de acontecimientos que condicionan los momentos inmediatos hacia atrás – memoria- y hacia delante -esperanza y proyecto- dándoles así sentido, en la post modernidad se propugna el sin sentido de la historia como una de las características decisivas de la nueva época: no hay teleología histórica.

Parece que hoy hablar de principio y de fin es cosa superada, los marcos de referencia no existen más. Sólo hay un horizonte inmediato sin antes ni después, y por eso, los acontecimientos son simples anécdotas, que no pueden tener sentido de totalidad. La postmodernidad se goza en la predicción del debilitamiento inevitable, hasta la pérdida del sentido auténtico de la historia como tensión hacia un cumplimiento. Dice Penati: “lo que más desconcierta en la posición postmoderna es su ponerse fuera de la historia, en la indiferencia anti histórica para una nueva búsqueda de valores, y bajo la sombra de un neo-fatalismo anti moderno”.⁴⁷

La época postmoderna parece preferir el presente inmediato, lo realmente importante es lo que “está sucediendo”. *Carpe diem*. Prefiere el

⁴⁵ G. Vattimo, *La sociedad transparente*, (Barcelona: Paidós 1990), 75.

⁴⁶ R. Young, *White Mythologies. Writing History and the West*, (London: Routledge 1990), cit. por U. Seydel, *Narrar historia(s) : la ficcionalización de temas históricos por las escritoras mexicanas Elena Garro, Rosa Beltrán y Carmen Boullosa (un acercamiento transdisciplinario a la ficción histórica)* (Madrid: Frankfurt am Main: Iberoamericana ; Vervuert 2007), 39.

⁴⁷ G. Penati, *Modernità e postmoderno nel pensiero filosofico attuale* en *Communio* 110, (1990), 20.

sucederse de imágenes de la realidad superpuestas simultáneamente, sin mucha conexión, pero sobre todo, sin progresividad. Helga Nowotny hace una excelente reflexión al respecto con su tesis de que la sociedad postmoderna suplanta la categoría de futuro por lo que ella llama un 'presente extendido'.⁴⁸ No es que se quiera explícitamente negar el pasado y el futuro, simplemente no son objeto de interés. Se podría decir que el pasado es considerado en su dialéctica hermenéutica hacia el presente, pero no tiene valor en sí mismo.

Se mira el futuro de manera difusa, borrosa. Una concepción del mañana sólo como un apéndice del hoy; un futuro que nada tiene que ver con el presente, es decir, una cultura que pierde el sentido de la sucesión. Según Vattimo, la postmodernidad no sería tanto una ulterior etapa de la historia, porque se reconocería entonces en la trampa moderna, para la cual la historia es el conjunto de épocas sucesivas, en ascenso y con un punto de llegada; la postmodernidad es más bien el fin de la historia. La visión unitaria de la historia termina porque aquellas estructuras a las cuales el pensamiento se dirigía para fundarse se han disuelto.

"Si no hay una historia unitaria, portante, y existen sólo las diversas historias, los diversos niveles y modos de reconstrucción del pasado en la conciencia y en la imaginación colectiva, es difícil ver hasta qué punto la disolución de la historia como diseminación de las historias no sea también un fin verdadero y propio de la historia como tal de la historiografía como imagen abigarrada de un curso de eventos unitario, el cual también, anulada la unidad del discurso, pierde toda consistencia."⁴⁹

⁴⁸ H. Nowotny, *Time, The Modern and Postmodern Experience...*, 8; Ver también R. K. Fenn *Time Exposure, The Personal Experience of Time in Secular Societies*, (New York: Oxford University Press 2001); G. Lipsitz, *Time Passages* (Minneapolis: University of Minnesota Press 1990).

⁴⁹ G. Vattimo, *La fine della modernità...*, 17.

La postmodernidad fragmenta y recombina memorias históricas de forma discontinua. La tradición no parece ya contrapuesta, como lo fue en la modernidad, no es ya el antagonismo entre lo viejo (repetición) y lo nuevo (transformación), sino que la postmodernidad reconstruye y amalgama pasados y presentes sin mucho orden. No pretende sustituir la tradición sino entremezclarse con ella en una revoltura de signos que juntan retraso y avance, oralidad y telecomunicación, folklore e industria, mito e ideología, rito y simulacro. Para Lechner, en la modernidad la ansiedad por lo nuevo se expresaba como rebelión frente a las funciones normalizadoras de la tradición, pero sin perder referencia al pasado. “El descubrimiento de lo que es moderno se nutre de la memoria”⁵⁰. Pero esta tensión se fractura en la post-modernidad. Se borra el pasado, y en consecuencia, también se borra la distancia histórica que daba relieve a la actualidad. El tiempo parece condensarse en el presente, conformando una sensación de una realidad plana, sin contornos. Se elimina la perspectiva, la mirada en profundidad. Porque todo se vale, cada posibilidad es efímera, se consume instantáneamente.⁵¹

Vivimos en tiempos de amnesia cultural. Tiempos prácticos, instalados en la resolución de necesidades inmediatas y fugaces. Por eso el éxito del consumo y la diversión. Todo aquello que permita disfrutar lo más intensamente posible el mayor cúmulo de experiencias. Esta nueva percepción del tiempo conduce a la construcción de identidades difusas, desancladas, grises. La pérdida de memoria, la amnesia histórico-cultural,

⁵⁰ N. Lechner, *Democratización*, en H. Herlinghaus, M. Walker., “Postmodernidad en la Periferia”..., 207.

⁵¹ Cfr., Id.

impide auto asumirse y auto construirse. Parecería contradictorio en tiempos de abundancia en información. Los medios de comunicación bombardean a diario con narraciones e interpretaciones de lo que ocurre en cada rincón del planeta casi instantáneamente a los eventos mismos. Cada día nos darían acceso a más memoria. El problema es que ese tipo de memorias comercializadas de manera masiva y que consumimos muchas veces entre el desinterés o la mera curiosidad son ‘memorias imaginadas’, y por ende, se olvidan más fácilmente que las memorias vividas.⁵² Desde este acercamiento al tiempo, la identidad personal y social se deconstruye. ¿Cómo se podría afirmar una identidad en un presente recurrente? ¿Sobre qué cimientos se puede edificar una historia personal o social, sino sobre lo vivido y aprendido?

Por eso algunos tipifican la cultura post-moderna como ‘esquizofrénica’. La pérdida de identidad característica de esta enfermedad es el resultado de una experiencia desarticulada en la que los distintos elementos aislados, desconectados, discontinuos no se articulan en una secuencia coherente. El sujeto esquizofrénico no reconoce un ‘yo’, porque carece de la normal experiencia de continuidad temporal y parece vivir encadenado en un presente perpetuo en el que las memorias tienen escasa conexión.

“Al romperse las continuidades temporales mediante las cuales nosotros seleccionamos y ordenamos los distintos aspectos de la vida, la visión del mundo

⁵² Cfr., A. Huyssen, *En busca del futuro perdido, cultura y memoria en tiempos de globalización*, (México: FCE 2001) 22. En una nota a pie de página, Huyssen explica que este concepto de ‘memoria imaginada’ es problemático, porque en cierto sentido toda memoria es imaginada, pero aun así, permite distinguir entre las memorias basadas en experiencias de vida de aquellas robadas del archivo y comercializadas a escala masiva para su rápido consumo.

viene indiferenciada: una sumatoria ilimitada de elementos yuxtapuestos... el esquizofrénico vive intensamente el presente, pero al precio de petrificarlo. A falta de ponerle límites al presente, de dimensionarlo, se ahoga en una inmediatez sin fondo”.⁵³

La amnesia cultural parece ir de la mano con la hipermnesia, según Octavio Paz. La hipermnesia es lo contrario de la amnesia: el pasado se agiganta y queda como trauma; en cambio, en la amnesia desaparece. La hipermnesia es percepción selectiva, es atribuir a un hecho real más consecuencias de las que ha tenido, es omitir lo anterior y lo posterior, como si no hubiere evolución y otros muchos hechos reales complejamente ligados, que van tomando en la historia y en el espacio autonomía relativa. La hipermnesia de algunos hechos es acompañada de amnesia de otros, de distorsión, de atribuciones de causalidad ficticias, al menos de manera parcial, y de prejuicios. “La anormal persistencia de ciertas lesiones históricas no es signo de vigor sino de incertidumbre e inseguridad. Es una dolencia psíquica no menos perniciosa que la pérdida de la memoria histórica”.⁵⁴

Nietzsche consideraba que las sociedades necesitan un balance en las dosis de memoria y de olvido. De lo contrario se anclan en nudos destructivos y asfixiantes.⁵⁵ ¿Será entonces que las personas y las comunidades han de

⁵³ Ibid. 207-208.

⁵⁴ Cfr., O. Paz, *Pequeña crónica de grandes días*, (México: FCE 1990), 51.

⁵⁵ “O para expresarme sobre mi tema de un modo más sencillo: hay un grado de insomnio, de rumiar, de sentido histórico, en el que lo vivo se resiente y, finalmente, sucumbe, ya se trate de un individuo, de un pueblo, o de una cultura. Para precisar este grado y, sobre su base, el límite desde el cual lo pasado ha de olvidarse, para que no se convierta en sepulturero del presente, habría que saber con exactitud cuánta es la *fuerza plástica* de un individuo, de un pueblo, de una cultura. Me refiero a esa fuerza para crecer desde la propia esencia, transformar y asimilar lo que es

aprender a recordar y a olvidar? ¿De esto depende su salud, su madurez, su felicidad? La memoria condiciona la identidad, pero también la identidad condiciona la memoria: si la identidad está rota, la memoria se distorsiona.⁵⁶

Hoy, los que se consideraban fuertes del tiempo en épocas pasadas son ahora considerados ingenuos. En lugar de Prometeo, la postmodernidad prefiere a Dionisio y Narciso, la autocontemplación y la desilusión permanente.

“Nuestro tiempo no es irreverente sino indiferente. Narciso ha reaparecido, se mira en el espejo... y no se ama... Vivimos el ocaso del culto al pasado y al futuro. Mi convicción, lo he dicho muchas veces, es que la figura central de esta nueva visión del tiempo es el ahora, el presente. No en un sentido vulgarmente hedonista; veo al presente, al hoy, como el punto de convergencia de los tres tiempos y de las dos vertientes de la existencia: la sombría y la luminosa, la vida y la muerte. Todo pasa y ese hoy es un siempre. El ahora es lo que está pasando y lo que nunca acaba de pasar eternamente.”⁵⁷

pasado y extraño, cicatrizar las heridas, reparar las pérdidas, rehacer las formas destruidas. Hay individuos que poseen en tan escaso grado esa fuerza que, a consecuencia de una sola experiencia, de un único dolor y, con frecuencia, de una sola ligera injusticia, se desangran irremisiblemente como de resultas de un leve rasguño. Los hay, por otra parte, tan invulnerables a las más salvajes y horribles desgracias de la vida, y aun a los mismos actos de su propia maldad que, en medio de estas experiencias o poco después, logran un pasable bienestar y una especie de conciencia tranquila. Cuanto más fuertes raíces tiene la íntima naturaleza de un individuo tanto más asimilará el pasado y se lo apropiará... La serenidad, la buena conciencia, la actitud gozosa, la confianza en el porvenir –todo eso depende, tanto en un individuo como en un pueblo, de que existe una línea que separa lo que está al alcance de la vista y es claro, de lo que está oscuro y es inescrutable, de que se sepa olvidar y se sepa recordar en el momento oportuno, de que se discierna con profundo instinto cuándo es necesario sentir las cosas desde el punto de vista histórico o desde el punto de vista a histórico. He aquí la tesis que el lector está invitado a considerar: *lo histórico y lo a histórico son igualmente necesarios para la salud de los individuos, de los pueblos y de las culturas.*” F. Nietzsche, *De la utilidad y de los inconvenientes de los estudios históricos para la vida*, http://www.elabedul.net/Documentos/De_la_utilidad.doc.

⁵⁶ Cfr., J. Gissi, *Psicología e identidad Latinoamericana...*, 141-142.

⁵⁷ O. Paz, *Respuestas nuevas a preguntas viejas...*, 57.

La fe del moderno en la eficacia de la razón, le permitía prever la historia, le daba oportunidad de asegurar el futuro; el postmoderno se autoproclama imprevisible, sus respuestas y reacciones no pueden ser catalogadas y determinadas. Sin memoria, el futuro también se desvanece. "Es la falta de futuro, de un verdadero futuro, como no sólo la finalidad, sino el fin de la historia, o de las historias, de los hombres la característica distintiva de nuestra época postmoderna... Por esto, el mañana que se abre adelante y que parece tener contornos tenebrosos... no alcanza a liberarse de aquel sentido de angustia que lo marca y que le impide de ser integrado en una prospectiva auténtica de esperanza, que en último análisis permita encontrar fuerza para actuar".⁵⁸

El post de la postmodernidad en este sentido viene a significar no ya una interpretación indicativa de superación histórico-temporal, no pretende de ninguna manera descubrir nuevos valores, ni siquiera a esperarlos: su sentido más profundo es la caída definitiva de toda esperanza utópica de la novedad, la simple anulación de toda expectativa fundada o fundable.⁵⁹

2.2 Recuperación de la memoria histórica

¿Son estas reflexiones aplicables tal cual a nuestra realidad concreta? ¿Qué lugar ocupa en la consciencia personal y social latinoamericana y mexicana, la memoria de los acontecimientos pasados como configuradores de identidades y como impulsos de proyectos futuro? Hemos de ser críticos preguntarnos si como dicen en Europa es la historia que se termina, o más bien, aquella historia escrita por los vencedores, la de los satisfechos. Dice

⁵⁸ G. Vattimo, *La fine della modernità...*, 51.

⁵⁹ Cfr., G. Penati, *Modernità e postmoderno...*, 21.

González Faus: “Ha terminado quizá una historia de grandes montajes ideológicos, de engaños divinos, de mayúsculas justificaciones para supuestas gestas de progreso... Pero no parece haber terminado la historia de las víctimas, la memoria subversiva que desvela como nuestras pretendidas grandezas estaban hechas simplemente con sangre y muerte”.⁶⁰

Para Rosa María Ravera la visión de pasado en la postmodernidad no es tan cerrada como en la época anterior. Para ella, la modernidad estaba fundada en la negación y borratura del pasado, permitiendo así la renovación de la historia y el advenimiento de la nueva época. La modernidad era impaciente, demasiado preocupada en la construcción del futuro promisorio, superador por ende de un pasado arcaico, acientífico, mítico.⁶¹ Junto con Fernando del Toro cree que la postmodernidad intenta reintegrar el pasado en el presente sin presentarlo como algo concluido y cerrado, el pasado estaría más bien abierto a la diversidad hermenéutica. La historia es entendida como una forma de textualización ordenada de eventos pero transformados en las interpretaciones humanas en acontecimientos significativos. Uno de los literatos que ha sido considerado exponente clásico de la postmodernidad, Milán Kundera comenta:

“El futuro es un vacío indiferente que no le interesa a nadie, mientras que el pasado está lleno de vida y su rostro nos excita, nos irrita, nos ofende y por eso queremos destruirlo o retocarlo. Los hombres quieren ser dueños del futuro solo para poder cambiar el pasado. Luchan por entrar en el laboratorio en el que se retocan las fotografías y se reescriben las biografías y la historia”.⁶²

⁶⁰ J.I. González Faus, *Interpelación de las Iglesias latinoamericanas...*, 111.

⁶¹ Cfr., R. M. Ravera, *Proyecto y memoria en torno al eje moderno/postmoderno*, en Alfonso del Toro, *Postmodernidad y Postcolonialidad...*, 115.

⁶² M. Kundera, *El libro de la risa y del olvido*, (Barcelona: Seix Barral 1993), 22.

Esto significa que no hay una sola y cerrada lectura del pasado como pretendían los modernos, sino múltiples: los llamados discursos marginales, minoritarios, feministas, étnicos, pasan a formar parte real de la historia, superando entonces el imperialismo discursivo, las posiciones hegemónicas, las ideologías manipuladoras propias de la modernidad.⁶³ La apertura postmoderna a la escucha de las historias pequeñas ha permitido dar voz a los que no contaban en la voz oficial.

“Chiapas nos ha obligado a todos a recordar que somos todo lo que hemos sido, pero también todo lo que nos falta ser y hacer. Chiapas nos recordó todo lo que habíamos olvidado, cuando habíamos olvidado, y qué incompletos y mutilados seremos si no incorporamos Chiapas a México”.⁶⁴

De forma análoga en Chile, hablando del caso Pinochet y su juicio después de muchos años de dejar la presidencia de Chile, N. Richard reflexiona como se produjo un estallido de recuerdos, pues se removieron capas de olvidos de torturas y desapariciones. La postmodernidad abre la posibilidad de convertir el presente en una verdadera y más amplia búsqueda por los sentidos del pasado.⁶⁵ ¿Qué pasó realmente en tiempos de dictaduras y revoluciones? ¿Qué valor tienen las conmemoraciones sobre eventos y personas? ¿Para qué sirven los discursos rememorativos? “Las rememoraciones colectivas cobran importancia política como instrumentos de para legitimar discursos, como herramientas para establecer comunidades de pertenencia e identidades colectivas y como justificación para el accionar de movimientos sociales que promueven y empujan distintos modelos de futuro

⁶³ Cfr., F. Del Toro, *Las teatralidad(es) postmoderna(s), simulación, deconstrucción y escritura rizomática*, en Alfonso del Toro, *Cartografías...*, 195.

⁶⁴ C. Fuentes, *Los cinco soles de México*, (Barcelona: Seix Barral 2000), 23.

⁶⁵ Cfr., N. Richard, *Fracturas de la memoria. Arte y pensamiento crítico*, (Buenos Aires: Siglo XXI 2007), 111-112.

colectivo”.⁶⁶ La memoria hace su trabajo de producción del recuerdo a través de diversos mecanismos voluntarios e involuntarios. Puede que se seleccionen materiales intencionalmente, y entonces se montan secuencias y desenlaces, se tejen interpretaciones y se aporten conclusiones causa-efecto. Pero, por otro lado,

“la materia sedimentada del recuerdo que parece bloqueada por el no-trabajo crítico de la memoria, termina aflorando cada vez que se rompe la costra del presente y supura la temporalidad herida. Como si los pasados retenidos y detenidos en el fondo de la memoria estuvieran desde siempre esperando el reviente y estallido de las imágenes de la actualidad para colarse por las grietas de un ‘tiempo-ahora’, y multiplicar sus partículas asociativas en los bordes de mayor saturación expresiva y pregnancia simbólica del recuerdo”.⁶⁷

Carlos Rincón comenta que leyendo el inicio de *El amor en tiempos de Cólera* de García Márquez: -“Era inevitable: el olor de las almendras amargas le recordaba siempre el destino de los amores contrariados”-, se dio cuenta de esta nueva sensibilidad postmoderna respecto de la memoria: “El olor de las almendras pone en movimiento el proceso de la memoria, el recuerdo se independiza, remite a una inextricable encrucijada de destinos en el pasado, y esa nota sensorial da el tono evocativo de todos los desarrollos posteriores”⁶⁸ Siendo un análisis más bien desde la perspectiva de la literatura, me parece que puede ser entendido en un sentido más amplio, para todo el cúmulo de memorias que la parte emotiva guarda y que afloran sea como nostalgia o como reclamo, o quizá, que siempre han sido

⁶⁶ E. Jelin, *Exclusión, memoria y luchas políticas*, en D. Mato (Coord.), “Cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización” (Buenos Aires: Clacso 2001), 99.

⁶⁷ N. Richard, *Historia, memoria y actualidad: reescrituras, sobreimpresiones*, en M. Morana, “Nuevas Perspectivas...” 211.

⁶⁸ C. Rincón, *La no simultaneidad de lo simultáneo...*, 52.

expresadas pero nunca atendidas, no suficientemente reflexionadas e incorporadas al discurso sobre la identidad y el proyecto de nación e Iglesia mexicana.

Memorias no racionalizadas con una racionalidad occidental. Memorias que incluyen olores y símbolos. Hoy se habla del 'patrimonio intangible', particularmente por lo que respecta a la tradición oral. Las comunidades indígenas y rurales mantienen una base no solo racionalista-constructiva sino también y fundamentalmente expresiva y de gran fuerza oral en la que se combinan diversas dimensiones creativas.⁶⁹

2.3 Memorias mexicanas

En el momento de la conquista en el siglo XVI, la historia latinoamericana y en particular la mexicana sufrieron una ruptura brusca y destructora. Los que llegaban, asumieron que los pueblos conquistados no sabían representarse y contarse, ignoraron las formas tradicionales de memoria. Se propusieron entonces comenzar la historia oficial, la de los libros que serán después la historia mexicana. Las memorias indígenas en códices y monumentos fueron destruidas, censuradas. Fueron consideradas memorias míticas, acientíficas.

En las sociedades precolombinas la memoria ocupaba un lugar central en la conformación de su estructura social. Para los mayas, escribir y pintar eran sinónimos, y el ejecutor de estas artes era considerado un personaje superior. O entre los aztecas, donde se describe al *tlacuilo* como sabio, pues conoce el pasado y puede interpretar lo que sucede en el presente.

⁶⁹ Cfr., M. Garretón, *El espacio cultural...*, 86.

“El *tlacuilo* es una luz, una tea, una gruesa tea que no humea... suya es la tinta negra y roja, de él son los códices. El mismo es la escritura y la sabiduría. Es camino, guía veraz para otros. Conduce a las personas y a las cosas, es guía en los negocios humanos. Es cuidadoso y guarda la tradición. Suya es la sabiduría transmitida, él es quien enseña, sigue la verdad...Hace sabios los rostros ajenos, hace a los otros tomar una cara, los hace desarrollar, les abre los oídos, los ilumina porque conoce lo que ha pasado...”⁷⁰

A medida que las sociedades precolombinas se fueron desarrollando, también la función de estos personajes encargados de las memorias del pueblo se fue especializando. Quienes recogían las hazañas de guerra, los que componían textos para registrar la cuantía de la población y los tributos de las provincias dominadas, la organización del trabajo colectivo, los calendarios religiosos, etc. Desde entonces, el uso del pasado tenía ya implicaciones políticas. El gobernante ejercía una forma de censura sobre el contenido de la historia. Por razón de sus funciones, él y sus más cercanos consejeros decidían la selección de lo que había de ser recordado sobre los acontecimientos pasados, el rasgo de importancia que debía concedérseles y sus formas de representación.⁷¹ En algunas culturas menos desarrolladas, el recurso a la memoria oral ya de por sí importante en el ámbito familiar, se encomendaba a personajes concretos con ese oficio como hace constar Fray Bartolomé de las Casas:

“En algunas partes no usaban esta manera de escribir, sino que la noticia de las cosas antiguas venían de unos a otros, de mano a mano. Tenían en ello tal orden para que no se olvidasen... que se instruían en las antigüedades cuatro o cinco, y quizá más, por lo que el oficio de historiadores usaban, refiriéndoles todos los géneros de cosas que pertenecían a la historia, y aquellas tomábanlas en la memoria

⁷⁰ *Códice Matritense*, trad., M. León-Portilla en “*La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*” cit. por E. Florescano, “*Memoria mexicana...*”, 139.

⁷¹ Cfr. E. Florescano, *Memoria Mexicana...*, 145.

y hacínaselas recitar, y si el uno de alguna cosa no recordaba, los otros se la enmendaban y acordaban”.⁷²

Las formas de representar los hechos históricos de nuestros pueblos antes de la llegada de los españoles, iban de la mano de sus concepciones sobre el espacio y el tiempo. La dinámica del cosmos era el resultado de la interacción de las fuerzas del cielo y las del inframundo que concurrían en el mundo humano. Los sacerdotes eran los encargados de interpretar los acontecimientos naturales y de convertirlos en calendarios rituales mediante los cuales interactuaban con los otros mundos en armonía y balance.

El mundo social era una especie de réplica de la organización cósmica, no una realidad en sí misma. De la misma manera la contabilización del tiempo, donde “en lugar de registrar los hechos humanos, se les asimilaba estos a una temporalidad sagrada”.⁷³ De esta manera, se validaban los eventos humanos en cuanto remitidos al conjunto de símbolos y creencias religiosas.

“De modo que si para el pensamiento occidental sólo es histórico el acontecimiento que se produce en un tiempo y en un espacio profanos, despojado de todo sentido trascendente, para la mentalidad mexicana lo histórico es exactamente lo contrario: el hecho que tiene peso es el que está dotado de una significación que trasciende el tiempo y el lugar en que se ubica. En tanto que el pensamiento histórico occidental ha trabajado siglos por desligar los hechos humanos de sus implicaciones sobrenaturales, sagradas o supra-históricas, la concepción mexicana funde inextricablemente la acción humana con lo sagrado, a tal punto que para ella solo es real lo que está cubierto por el manto de lo sagrado”.⁷⁴

En los pueblos mesoamericanos, la recordación del pasado servía para revivir compartidamente los principios del mundo y para liberarse de las

⁷² B. de las Casas, *Apologética historia sumaria II*, cit. por E. Florescano, “Memoria mexicana...”, 142.

⁷³ E. Florescano, *Memoria Mexicana...*, 152.

⁷⁴ *Ibid.*, 154-155.

angustias del presente. Esta continua actualización, a nivel familiar y social, incorporaba al individuo en el grupo y lo hacía parte de los anhelos de todos. Ante lo incierto del presente y del futuro, el pasado era considerado como algo firme, sólido, donde uno podía apoyarse y resistir.

“La catarsis colectiva que significaban las ceremonias y los ritos masivos devolvía al individuo a sus orígenes, y esa inmersión en el pasado le infundía nueva vitalidad y confianza para vivir el presente...si en la tradición occidental el pasado sólo parece revivir en la obra del historiador, en la tradición mesoamericana el pasado era una realidad que se actualizaba constantemente y una presencia evocada por todas las artes y medios”.⁷⁵

La llegada de los españoles dio un giro completo a la cosmovisión indígena sobre su identidad y su historia. Los que venían de más allá del mar no sólo traían consigo su lengua y religión, sino que se consideran como los únicos capaces de lenguaje histórico y de representación del pasado.

En las comunidades prehispánicas el tiempo humano era reflejo del tiempo divino. El tiempo fluía en una interconexión con los movimientos del tiempo de los dioses. Cuando un ciclo terminaba, otro comenzaba, y las comunidades se insertaban en estos ciclos celebrando, organizándose, apropiando lo que va llegando con el ciclo.⁷⁶ Después de la conquista, con la extinción de los reyes, sacerdotes y tlacuilos, no había ya mas cuenta de los años en forma cíclica: “Este año se terminó de llevar el Katún; a saber, se terminó de poner en pie la piedra pública que por cada veinte tunes que

⁷⁵ Ibid., 170-171.

⁷⁶ Cfr., G. Bonfil, *México Profundo...*, 39.

venían se ponía en pie...antes que llegaran los señores extranjeros aquí a la comarca. Desde que vinieron los señores fue que no se hizo nunca más”.⁷⁷

¿Podemos imaginar lo que significó para estas comunidades esta ruptura violenta con su forma de habitar el tiempo? Hemos hablado antes del fenómeno de resistencia. De manera increíble estas formas de comprensión temporal persisten hasta el día de hoy las comunidades indígenas. El tiempo no se manipula, sino se recibe. Hay una reverencia mística frente a los ciclos temporales. Los días comienzan cuando el sol sale, y terminan cuando éste se oculta. Frente a la premura y la casi obsesión occidental de controlar el tiempo, las comunidades indígenas reconocen en el tiempo algo trascendente, y por lo tanto no manipulable.

María Pilar Aquino considera que las mujeres sufrieron doblemente las condiciones de opresión y explotación de parte de los conquistadores, no solo por su raza, sino también por su género. Pero hay un aspecto esencial que nos hace tomar consciencia del potencial de las mujeres hoy: fueron principalmente las mujeres, con ‘su madura sabiduría sazónada en la memoria por el sufrimiento y la esperanza’, quienes seleccionaron y conservaron lo mejor del mensaje del evangelio junto con los mejores elementos de su ancestral cultura y sus símbolos. Cuando la Compañía de Jesús se opuso a la ordenación de indígenas y mestizos a finales del siglo XVI, el argumento era que no podían ser ministros de culto porque conservaban muchas costumbres de las madres que los parieron.⁷⁸

⁷⁷ “La crónica de Chac Xulub Chen” en M. León-Portilla, *El reverso de la conquista*, cit. por E. Florescano, “Memoria mexicana...”, 325.

⁷⁸ Cfr., F. Medina, *Cristianización del Perú*, cit. por Mires F., “La colonización de las almas” (San José, CR: DEI 1987), cit. por M. P. Aquino, “Nuestro clamor por la vida.

Las mujeres fueron entonces capaces de distinguir los mecanismos de muerte detrás de las intenciones de los llegados del mar, y operaron una resistencia basada en la memoria de sus valores antiguos. Para Aquino, esta “dinámica de carácter más comunitaria y liberadora la que, a nuestro parecer, ha eclosionado en la vida de las mujeres pobres y oprimidas... Han conservado la lógica ancestral de la primacía de la vida sobre la lógica de muerte, propia de toda conquista, sea del siglo dieciséis o del veinte”.⁷⁹

Los conceptos impuestos, las estructuras sociales obligadas se asumen parcialmente. Allí, en lo profundo permanecen conformando su cosmovisión, sus relaciones, sus memorias y sus formas de recordar.

“A partir de la conquista, la transmisión del pasado indígena se produjo en un campo de tensión creado por la sola presencia del conquistador, en un clima de represión que ahogó las formas de recordación del pasado distintas de las impuestas por el vencedor. De ahí que la mayor parte de los sistemas ideados por los indígenas para preservar y transmitir su pasado se volvieran herméticos, se disfrazaran con ropajes cristianos o se encerraran en prácticas privadas”.⁸⁰

Recuerdo aun vivamente nuestros días como seminaristas en comunidades indígenas durante la semana santa. Nuestra impaciencia con el tiempo, nuestra tentación de cronometrar el día, el impulso a exigir puntualidad para cada actividad porque pensábamos, con criterios occidentales, que los tiempos son todos medibles. Y la serenidad con la que aquellos hombres y mujeres recibían lo que el tiempo traía, alargando las celebraciones litúrgicas por el gozo de estar juntos y de participar de la presencia de lo divino en el tiempo y el espacio concreto de la asamblea, la

Teología latinoamericana desde la perspectiva de la mujer”, (San José, Costa Rica: DEI, 1992), 86-87.

⁷⁹ Ibid., 87.

⁸⁰ E. Florescano, *Memoria Mexicana...*, 327.

paciencia de cocinar las cosas con leña, sin microondas, la tranquilidad para sentarse a platicar, a recordar, a reír juntos.

Las ideas cosmológicas indígenas se quiebran y pasan a ser territorio conquistado. El espacio territorial no es ya el centro del mundo, donde converge el espacio divino, sino que se convierte en una porción periférica de los dominios españoles. Algunos nombres se conservan, como Santiago Tlatelolco o San Juan Coscomatepec, pero expresan así un sentido y una relación con el tiempo presente totalmente distinta.

“El rey de España crea en 1532 el cargo de cronista de las Indias y, más tarde, en 1571, el de cronista y cosmógrafo mayor de las Indias, a fin de conocer puntualmente las dimensiones y posibilidades de explotación del mundo descubierto. Nombrar, describir y clasificar el mundo físico americano significaba apropiárselo. Equivale a crear los conocimientos que permitan su explotación estratégica y transmitir, a través de esa geografía ya colonizada, el carácter épico y transformador de la acción española. La historia que a partir de entonces comienza a escribir el hombre occidental se escribe con ideas occidentales y sobre el cuerpo físico de América”.⁸¹

La lengua de los conquistadores va confiriendo también nuevos significados a las formas de recordar y de escribir las memorias. Los antiguos habitantes dejan de ser actores de su circunstancia histórica y pasan a ser subordinados; sus vidas y sus muertes quedan sin efecto real en el acontecer histórico. Muchos mueren por enfermedades. Y los que quedan vivos no son sujetos de historia, “sólo cobran vida cuando son reflejo, espejo o testimonio de la acción de los conquistadores. Yacen vencidos y carecen de palabras verdaderas en la historia de los vencedores”.⁸²

⁸¹ M. de Certeau, *L'Écriture de l'Histoire*, cit. por E. Florescano, *Memoria mexicana...*, 258-259.

⁸² E. Florescano, *Memoria Mexicana...*, 261.

El conquistador viene con aquella visión moderna sobre el tiempo cerrado y lineal. Una imagen invasiva y ‘totalitaria’ de la realidad y de la historia. Un historicismo prepotente y racionalista que pretendía conferir un sólo sentido a los procesos históricos.⁸³ Pero junto con el vienen también los evangelizadores y sus comprensión judeocristiana sobre el sentido de la historia, mezclada con ideas escatológicas, milenaristas y providencialistas que heredan de la Europa medieval. “El suelo americano no fue un receptor totalmente pasivo de las tradiciones históricas del Viejo Mundo, sino más bien un medio donde chocaron y se mezclaron esas diversas tradiciones con las nativas, que a su vez generó una revoltura cultural que produjo diferentes lenguajes históricos, distintas maneras de registrar el pasado”.⁸⁴

¿Qué repercusiones sobre la identidad personal y colectiva tiene para un mexicano, la confrontación con memorias incómodas, memorias consciente o inconscientemente suprimidas de su pasado? Octavio Paz sugiere que las capas históricas indígenas, españolas, mestizas se han superpuesto y se han mezclado, no armoniosamente, sin síntesis ni encuentros, sino más bien en procesos de dominaciones sucesivas que complejizan la definición de la identidad mexicana. Las memorias se acumulan y se confunden consciente o inconscientemente. “Las épocas viejas nunca desaparecen completamente y todas las heridas, aún las más antiguas, manan sangre todavía.”⁸⁵

Por lo tanto, es necesario hoy revisar y revalorar las formas tradicionales de hacer memoria, más allá de la historia oficial, formas que podrían ser

⁸³ Cfr., R. Young, *White Mythologies, Writing History and the West*, cit. por U. Seydel, *Narrar historia(s)...*, 125.

⁸⁴ E. Florescano, *Memoria Mexicana...*, 261.

⁸⁵ O. Paz, *El Laberinto de la Soledad*, (México: FCE 1968), 19.

consideradas pre-modernas, o como diremos en el siguiente capítulo, con un modo distinto de racionalidad, con una racionalidad anamnética. Crecen las voces en la cultura mexicana contemporánea que sugieren que hay una multiplicidad de formas y métodos de historiar, de conservar y transmitir nuestras memorias, las grandes y las pequeñas, y que todas contribuyen a la construcción de nuestra identidad personal y social; y que finalmente, del modo en como recordemos, dependerá en gran parte, el modo en cómo nos imaginemos en el futuro.

“La memoria histórica no puede ser sólo el resultado de la investigación científica, sino que es también, por sobre todo, el fruto de un debate continuo al interior de una sociedad que busca su lugar en la comunidad universal. La memoria histórica es modelada por la experiencia vivida de las distintas generaciones, así como por la idea que éstas se forman de la marcha de la historia...Tenemos que respetar las memorias plurales y renunciar al intento de reducirlas forzosamente a una sola memoria única que borre todas las demás.”⁸⁶

No hay una sola y única lectura, y sobre todo, la lectura oficial del pasado mexicano no ha considerado aspectos valiosos de las memorias de grupos significativos de la población. El sentido de los eventos fundacionales, de las fechas constitutivas de nuestras comunidades cambia a lo largo del tiempo, a medida que las distintas voces transmiten e interpretan. Las nuevas generaciones les otorgan sentidos nuevos. Los hechos pueden ser reordenados, o se desordenan esquemas dados, aparecen nuevas voces, nuevos relatos, se comparten claves de lo vivido, lo escuchado y lo omitido.⁸⁷

⁸⁶ R. Von Thadden, *Una historia, dos memorias* en F. Barret-Ducrocq (dir.), “¿Por qué recordar?”, (Barcelona: Granica 2002), 38.

⁸⁷ Cfr., E. Jelin, *Exclusión, memoria y luchas políticas*, en D. Mato coord., “Cultura y transformaciones...” 101.

Las culturas indígenas y campesinas en México son presente; asumirlas es auto asumirse y descubrirse, la memoria histórica es *conditio sine qua non* de intelección de lo que ahora somos.⁸⁸ Crecen las voces de sociólogos y estudiosos de la cultura, así como voces de gente de Iglesia, que insisten en la necesidad de iniciar una discusión a nivel nacional, con la finalidad de recuperar las memorias ignoradas en la historia del país, y rectificar el unilateral discurso oficial. ¿Será que se ha hecho justicia en la presentación del pasado nacional?, ¿o más bien se ha tratado de justificar con una visión parcial de la historia el rumbo presente que las decisiones gubernamentales han elegido? ¿Conducirá semejante análisis a la necesidad de reconocer diversas memorias históricas? “Una memoria nacional edificada sobre la reivindicación patrimonial estalla, se divide, se multiplica. Ahora cada región, cada localidad, cada grupo étnico o racial reclama el derecho a su memoria”⁸⁹

En México, la historia oficial ha presentado una identidad nacional monolítica; una realidad inmediatamente cuestionada cuando uno recorre los distintos barrios de una misma ciudad, o cuando se pasa del centro al sur del país. El reto de una sociedad multicultural como la nuestra, nos mueve a buscar denominadores comunes entre estas diversas y a veces hasta contradictorias herencias culturales pero sin homologar, sin estandarizar.

Según G. Bonfil, la etimología de la palabra ‘mexicano’ deriva de ‘mexica’, y refleja la tendencia unificadora de la historia oficial que toma el nombre de

⁸⁸ Cfr., J. Gissi, *Psicoanálisis e Identidad Latinoamericana...* 138.

⁸⁹ J. Martín-Barbero, *Mediaciones comunicacionales y discursos culturales*, en Alfonso del Toro, *Cartografías y estrategias...*, 149.

una etnia que poblaba en tiempos de la conquista el centro del país, como base para denominar a la totalidad de los habitantes de la nación. Pero “paradójicamente, a pesar de derivarse del nombre de una etnia indígena, el modo de emplear ese término siempre ha excluido a los indígenas que viven en la república mexicana”.⁹⁰

“Después del triunfo de la lucha por la Independencia, la realidad del componente indígena fue paulatinamente ocultada por el Estado a través de un proceso de mitificación e idealización que, por otra parte, permitió configurar las raíces de la identidad del mestizo, y por otra marginalizó la realidad social del indígena para abrir espacio, tanto territorial como cultural, a la modernización. De esta manera el mestizaje dejó de ser un discurso sobre la etnicidad y se constituyó en una construcción cultural que, bajo los auspicios del Estado liberal, fue transformado por la intelectualidad mexicana, en un discurso sobre la identidad nacional. La cultura mestiza se convirtió en sinónimo de identidad nacional en busca de la modernidad, y en el proceso, desplazó la realidad indígena”.⁹¹

Como un ejemplo concreto al respecto, se pueden ver los libros oficiales de la enseñanza primaria. Cuando se habla de los indígenas, se recuerda su pasado prehispánico, sus creencias, sus técnicas agrícolas y calendarios; sobre todo sus hermosas construcciones que son hoy consideradas maravillas del mundo. Pero su presencia parece disolverse con la colonia, como si no tuvieran ya ninguna parte en la historia del país. Como si su historia terminara con la conquista. Los niños mexicanos crecen con una especie de orgullo por ese pasado indígena supuestamente glorioso, pero experimentado como algo muerto, una cuestión de museos, zonas

⁹⁰ G. Bonfil, *Historias que no son todavía historia*, en Carlos Pereyra et al, *Dialogo Nacional, Revista de la consulta popular*. IEPES/PRI, 18, febrero de 1988, p. 24-25. cit. por U. Seydel, ‘Narrar historia (s)...’, 78.

⁹¹ J. Ramón Alcántara Mejía, *La transferencia de lo colonial*, en A. Del Toro, “El debate de la postcolonialidad en Latinoamérica” (Madrid: Iberoamericana 1999) 309.

arqueológicas y atracción turística. No hay una continuidad histórica real con ese pasado indígena en la conciencia mexicana.⁹²

“La dinámica modernizante de las revoluciones de independencia, por desgracia, terminó por excluir el pasado indígena y el pasado negro, considerados bárbaros, así como el pasado español, considerado oscurantista. México y América Latina crearon una fachada legal modernizadora, que ocultó un *arriere pays* pobre, retrasado, injusto. La libertad fue proclamada. La igualdad fue olvidada. Por un acto de voluntarismo político quisimos convertirnos en democracias instantáneas: bastaba copiar las leyes de Francia, Inglaterra y Estados Unidos, para ser, como ellos, naciones viables, sociedades progresistas... La nación legal ocultó la nación real”.⁹³

¿Tendría la Iglesia una palabra en esta revisión histórica? ¿De qué lado ha estado la Iglesia Católica en los procesos de libertad y justicia nacionales? ¿Qué hacían esos curas con banderas de la Virgen de Guadalupe al frente de las luchas independentistas? ¿Repique de campanas en los templos para levantarse en armas contra gobiernos opresores?

En el imaginario colectivo, todavía hoy algunos siguen pensando que los españoles vinieron con los brazos abiertos, se mezclaron con el pueblo, rieron y cantaron con él, produjeron mestizaje, le dieron al pueblo un idioma, una religión, leyes justas... por otra parte, hay quien dice que los españoles destruyeron nuestra cultura, nos explotaron durante trescientos años y se fueron cuando ya no quedó más remedio...⁹⁴. En este mismo imaginario colectivo, los indígenas están allá, en sus pequeños pueblos, produciendo hermosas obras de artesanía y folclor. Pero no más.

⁹² Cfr., G. Bonfil, *México profundo*, (México: Grijalbo, 1989), 33.

⁹³ C. Fuentes, *Los cinco soles de México...*, 19.

⁹⁴ Cfr., G. Sheridan, ed., *Instrucciones para vivir en México, Obras de Jorge Ibargüengoitia*, 31., cit. por U. Seydel, ‘Narrar historia (s)...’, 94.

México no es lo que la historia oficial ha enseñado. Es algo más complejo, más rico. No tenemos una identidad cultural plana y uniforme. Bonfil considera las comunidades indígenas y campesinas en la provincia el “México profundo”, para contrastarlo y distinguirlo del proyecto occidentalizador de los últimos quinientos años y que se expresa predominantemente en las urbes. El México profundo esta allí. Latiendo.

“Resiste apelando a las estrategias más diversas según las circunstancias de dominación a que es sometido. No es un mundo pasivo, estático, sino que vive en tensión permanente. Los pueblos de este México profundo crean y recrean continuamente su cultura, la ajustan a las presiones cambiantes, refuerzan sus ámbitos propios y privados...callan o se rebelan, según la estrategia afinada por siglos de resistencia”⁹⁵

Sus formas de resistencia tienen el valor de lo comunitario; en estas comunidades el carácter social o colectivo de la memoria se hace más evidente. Allí se ‘es’ porque se ‘pertenece’. Las memorias tienen que ver no sólo con la historia personal, sino siempre se recuerda con otros y con parámetros anamnéticos comunes; las memorias personales se construyen socialmente. Y lo que no se cuenta se olvida. Los tiranos lo saben muy bien por eso intentan a toda costa borrar los rastros de quienes intentaban eliminar. “La historia es un segundo nacimiento; quizá el verdadero nacimiento respecto al mundo y al tiempo. La historia es la re-creación del mundo”.⁹⁶ ¿Dónde y cómo podemos localizar ‘memorias’ que no han sido escritas? ¿Dónde y de qué manera son recuperables? ¿Qué papel ha jugado

⁹⁵ C. Bonfil., *México profundo...*, 11.

⁹⁶ M. Perrot, *Las mujeres y los silencios de la historia*, en F. Barret-Ducrocq (Dir.) “¿Por qué recordar?”..., 55.

la Iglesia en la transmisión y/o anulación de las memorias de los grupos excluidos del discurso oficial?

La Iglesia mexicana afianzará su sentido profundo de catolicidad cuando asuma la complejidad de las voces ignoradas en la historia sin exclusiones. De la diversidad surge la riqueza, la uniformidad nos empobrece. La vocación a convertirse en una comunidad de memoria, le mantendrá alerta frente a la tentación a instalarse, detenerse y conformarse. De la memoria de sus gentes, de sus esperanzas no cumplidas, es que encontrará nuevas fuerzas para testimoniar el reino que ya ha comenzado, pero que espera su consumación.

2.4 No se puede vivir con un ojo en la nuca

En una entrevista a la escritora canadiense Nicole Brossard sobre las memorias femeninas, ella saca a colación un cortometraje mexicano-uruguayo sobre la historia de un joven uruguayo que creciendo en el exilio, recuerda siempre que fue testigo en su niñez de la detención y luego desaparición de su padre en manos del ejército de la dictadura. Siendo ya adulto decide volver a Uruguay cuando se entera de la ley de amnistía para los militares, y batirse en duelo con el general que ordenó la detención de su padre. La única respuesta del general fue: ¡Hijo, no se puede vivir con el ojo en la nuca!⁹⁷

¿No es más fácil dejar en el pasado lo que allá sucedió? ¿En el esfuerzo por recuperar nuestras memorias no estaremos siendo masoquistas tratando de abrir heridas que están medio cicatrizadas? Según Nietzsche,

⁹⁷ E. Águila, *Memoria, historia y ficción*, en 'Cons-pirando' 51 (2005), 10.

“Tanto en el caso de la ínfima como en el de la máxima felicidad, existe siempre un elemento que hace que la felicidad sea tal: la capacidad de olvidar o, para expresarlo en términos más eruditos, la capacidad de sentir de forma *no-histórica* mientras la felicidad dura. Quien no es capaz de instalarse, olvidando todo el pasado, en el umbral del momento, el que no pueda mantenerse recto en un punto, sin vértigo ni temor, como una Diosa de la Victoria, no sabrá qué cosa sea la felicidad y, peor aún, no estará en condiciones de hacer felices a los demás.”⁹⁸

Comenta que observando un rebaño que pasta frente a un hombre, éste siente envidia pues lo contempla tan tranquilo, si saber que significa el ayer ni el mañana, ‘al poste del momento’ y sin conocer ni tristezas ni hastíos.

“El hombre pregunta acaso al animal: ¿por qué no me hablas de tu felicidad y te limitas a mirarme? El animal quisiera responder y decirle: esto pasa porque yo siempre olvido lo que iba a decir –pero de repente olvidó también esta respuesta y calló: de modo que el hombre se quedó asombrado... Entonces, el hombre dice: «me acuerdo» y envidia al animal que inmediatamente olvida y ve cada instante morir verdaderamente, hundirse de nuevo en la niebla y en la noche y desaparecer para siempre. Vive así el animal en modo *no-histórico*, pues se funde en el presente como número que no deja sobrante ninguna extraña fracción; no sabe disimular, no oculta nada, se muestra en cada momento totalmente como es y, por eso, es necesariamente sincero. El hombre, en cambio, ha de bregar con la carga cada vez más y más aplastante del pasado, carga que lo abate o lo doblega y obstaculiza su marcha como invisible y oscuro fardo que él puede alguna vez hacer ostentación de negar y que, en el trato con sus semejantes, con gusto niega: para provocar su envidia.”⁹⁹

¿Por qué esta preocupación por los recuerdos y las memorias y la escritura de la historia? ¿De qué manera se afectan las sociedades que pierden o ignoran sus memorias? Las teorías sobre la memoria y los procesos de rememorización, así como la relación entre memoria, historia e

⁹⁸ F. Nietzsche, *De la utilidad y de los inconvenientes de los estudios históricos para la vida*, http://www.elabedul.net/Documentos/De_la_utilidad.doc , 4.

⁹⁹ Ibid., 3.

identidad se han multiplicado en los últimos años.¹⁰⁰ Hay surgido pensadores que analizan las estructuras anamnéticas como un proceso social y cultural que surge de la necesidad de las comunidades de reafirmar su identidad mediante los recuerdos compartidos. ¿Cómo y quién decide cuales son aquellos recuerdos fundantes, las memorias que una comunidad no debe olvidar so pena de perder o disminuir su identidad como grupo?¹⁰¹ “Una comunidad constituida por el hecho de que cada uno de sus miembros acepta como parte de su vida individual y de su persona los mismos eventos pasados que cada uno de sus compañeros acepta, puede ser llamada una comunidad de memoria”.¹⁰²

En la década del 1920, el sociólogo francés Maurice Halbwachs, desarrollo el término de ‘memoria colectiva’. ¿No tienen que ver la mayoría de nuestros recuerdos con experiencias interpersonales? ¿No son de alguna manera aprendidas de otros, nuestras mismas formas de recordar? Aprender a recordar parece ser uno de los procesos de socialización que adquirimos al ir creciendo.

¹⁰⁰ Podemos mencionar algunos de los autores que han contribuido en este campo, M. Halbwachs, *On collective memory*, (Chicago: University of Chicago Press 1992); J. Le Goff, *Pensar la historia: Modernidad, presente, progreso* (Barcelona: Paidós; 2005); Pierre Nora, *Hacer la historia*, (Barcelona: Laia 1979); Andreas Huyssen, *En Busca del futuro prohibido: Cultura y memoria en tiempos de globalización*, (México: FCE 2002); Jan Assmann, *Religion and Cultural Memory*, (Stanford: Stanford University Press 2006).

¹⁰¹ Iwona Irwin-Zarecka hace un estudio interdisciplinar sobre la relevancia del pasado en las comunidades, particularmente cuando se refiere a situaciones traumáticas y violentas. *Frames of Remembrance, The Dynamics of Collective Memory*, (New Brunswick: Transaction Publishers 1994).

¹⁰² Josiah Royce, *“The Problem of Christianity*, (Chicago: University of Chicago Press 1968, 248.

“La memoria individual se construye en virtud de su participación en los procesos comunicativos. Las mentalidades y los comportamientos compartidos por una comunidad la marcan. Así pues, la memoria individual funciona porque se vincula de un modo particular con la colectiva de los diferentes grupos sociales, desde la familia hasta las comunidades religiosas o nacionales”.¹⁰³

Según el análisis de Halbwachs las memorias en los procesos anamnéticos sociales, pueden ser utilizadas por los intereses presentes de determinado grupo de conferir sentido a su ser y a su acción. “La historia es el producto más peligroso que haya elaborado la química del intelecto...la historia justifica lo que quiera”¹⁰⁴ Halbwachs comprende de la memoria colectiva no como un depósito estático sino como un proceso cambiante de continuas re-presentaciones donde ‘los presentes’ desde donde se analiza el pasado, con el riesgo de confundirse en síntesis de percepción con intereses muy particulares. Apuntaba además que si una sociedad solo es capaz de recordar todo aquello que puede reconstruir del pasado dentro de los marcos referenciales del respectivo presente, entonces, se olvida todo aquello que carece de un marco de referencia con el aquí y ahora. Así, “todo aquello que ni se comunica ni se mantiene en la mente tampoco se imagina, y por lo tanto, todo aquello que no se fija en la memoria colectiva, se olvida”.¹⁰⁵

Las ideas y hechos colectivos que se imprimen en la memoria, necesitan hacerse perceptibles en el presente de alguna manera; es así que se convierten en símbolos, imágenes, narraciones, que a su vez van dando sentido e interpretación a las dificultades presentes: “el pasado es, por tanto,

¹⁰³ M. Halbwachs *Los marcos sociales de la memoria*, 323ss, cit. por Ute Seydel, ‘Narrar historia (s)...’, 56.

¹⁰⁴ P. Valéry, *Regards sur le monde actuel*, 62, cit. por J. Le Goff, *Pensar la historia*, (Barcelona: Paidós 2005), 35.

¹⁰⁵ M. Halbwachs *Los marcos sociales de la memoria*, 323ss, cit. por Ute Seydel, ‘Narrar historia (s)...’, 56.

una construcción social que depende de las necesidades de sentido existentes en cada sociedad en un determinado momento de su desarrollo histórico.¹⁰⁶ La memoria nunca trae de vuelta algo idéntico, sino crea siempre algo nuevo bajo las circunstancias del respectivo presente. Assmann considera que una cultura se conforma a partir de un sistema complejo de varios grupos y diversas memorias que desarrollan estructuras de conexión, tanto sociales como temporales, entre ellos.¹⁰⁷

“Donde falta la memoria común, donde las personas no comparten el mismo pasado, no puede haber autentica comunidad, y donde se quiera crear una verdadera comunidad, una memoria común tiene que ser creada... la medida de nuestra unidad tiene que ver con nuestras memorias comunes”.¹⁰⁸

La memoria compartida de un grupo va fomentando la confianza y la seguridad de cada uno en cuanto parte de algo más grande; retomando así la necesidad básica de todo ser humano de pertenecer. Las memorias compartidas relacionan constantemente el pasado con el presente del grupo, se les va dando forma a las experiencias significativas y de alguna manera las va haciendo permanentemente presentes. Esto conforma sentimientos de identidad colectiva y de pertenencia a una comunidad.¹⁰⁹ La identidad del grupo es producto tanto de los recuerdos comunes como de los olvidos, teniendo en cuenta que recordar no es sólo ‘no olvidar’, y que es más

¹⁰⁶ Id.

¹⁰⁷ Cfr., J. Assmann, *Das Kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung and politische Identität in frühen Hochkulturen*, (München: Verlag C. H. Beck, 1997) 46, cit. por U. Seydel, ‘Narrar historia (s)...’, 59.

¹⁰⁸ R. Niebuhr, *The Meaning of Revelation*, (New York: MacMillan 1941), 115.

¹⁰⁹ Cfr., Id; Ver también la compilación de artículos editados por Dan Ben-Amos/L. Weissberg, *Cultural Memory and the Construction of Identity*, (Detroit: Wayne State University Press 1999).

importante que los acontecimientos guardados en la memoria, las representaciones que el grupo hace de ellos.¹¹⁰

En la cultura postmoderna, sin embargo, como Huyssen hace notar, las políticas de la memoria de los grupos sociales y étnicos son cada vez mas fragmentadas, de modo que se cuestiona si son aun posibles las formas consensuadas de memoria colectiva, y entonces ¿cómo se garantizaría la cohesión cultural en ausencia de tales formas?¹¹¹ Por otro lado, podría considerarse como un problema la ausencia de testimonios escritos. ¿Dónde encontrar las memorias de las memorias de las pequeñas comunidades más allá de libros y códices? Los trabajos de Pierre Nora y Jacques Le Goff han tenido importantes repercusiones a este respecto.¹¹² Ellos han querido demostrar como las memorias colectivas se activan no solo a partir de textos o tradiciones orales, sino que se plasman en lugares conmemorales, recintos sagrados, monumentos, espacios conmemorativos: “Lugares topográficos... lugares monumentales como los cementerios y las arquitecturas; lugares simbólicos como las conmemoraciones, los peregrinajes, los aniversarios o los emblemas; lugares funcionales como los manuales, las autobiografías o las asociaciones”.¹¹³

Nora confirma en ese mismo sentido que en los lugares de la memoria se cristaliza la memoria de un grupo, son como su inventario. Agrega a los

¹¹⁰ M. Teresa Aedo Fuentes, *Beber de Mnemosine y Leto*, en ‘Cons-pirando’ 51, (2005), 4.

¹¹¹ Cfr., A. Huyssen, *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización*. (México: FCE 2001), 23.

¹¹² P. Nora, *Les lieu de memoire*, (Paris: Ballimard, 1992), J. Le Goff, *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*, (Buenos Aires: Paidós 1991).

¹¹³ J. Le Goff, *El orden de la memoria...*, 179, cit. por U. Seydel, “Narrar historia (s)...”, 62.

mencionados por Le Goff, las prácticas religiosas, las estructuras familiares, la lengua, las ceremonias transicionales de las etapas de la vida, los símbolos, y discursos fundacionales.¹¹⁴ Toda memoria es historia, también la no escrita, también la que permanece viva en las formas de interactuar de las comunidades y que perpetúan su identidad o la van modificando.

¿Qué reacciones se provocan por ejemplo en una comunidad cuando se dan a conocer memorias que habían sido suprimidas, ignoradas o hasta manipuladas, y que afectan su sentido de identidad como grupo? ¿Qué reacciones se producen cuando los grupos minoritarios en una sociedad toman conciencia de esos procesos históricos vividos, pero no reflexionados?

2.5 Mis propias memorias

Provengo de una familia que podría ser calificada como típicamente mexicana. Muchos hijos, católica, con sangre judeo-española e indígena, fuerte sentido de familia, tradición y comunidad. Sin embargo, las reflexiones que he venido haciendo a partir de las lecturas, ponen en cuestión esta “tipicidad” de mi mexicanidad. Esto se ha acentuado ahora que he pasado un tiempo estudiando en Estados Unidos y he entrado en contacto con otras culturas. Constantemente me dicen que no ‘parezco’ mexicano. Reconozco que tales afirmaciones pueden tener que ver con estereotipos y prejuicios, pero en el fondo interpelan mi propio concepto de identidad y origen.

El pueblo de donde provengo es uno de esos llamados ‘comunidades rancheras o campesinas’. Son comunidades pequeñas donde se viven procesos culturales análogos a las comunidades indígenas; organizados entorno a ciclos agrícolas, a fiestas patronales, con un fuerte sentido de

¹¹⁴ Cfr., P. Nora, *Les lieu de memoire*, 19., cit. por Id.

identidad comunitaria y de pertenencia cultural. Algunos las describen más bien como la versión americana de la cultura pueblerina española, a la que se han agregado elementos indígenas. Tienen como básico común denominador que no se identifican con las masas urbanas más occidentalizadas.

Estas comunidades campesinas se sienten al margen de los ritmos frenéticos de las urbes postmodernas en México. Igual que comunidades indígenas, los ciudadanos se perciben como extraños que viven desenfrenadamente, sin capacidad de experimentar los gozos sencillos de la vida como una larga caminata en el campo, sentarse a platicar en la plaza o una comida casera fresca y natural. En mi pueblo no hay monumentos de los grandes héroes nacionales. Ni 'Miguel Hidalgo' ni 'Benito Juárez'. Al caminar por el centro, uno encuentra en estatuas del fundador del pueblo, del sacerdote que impulsó la construcción de la carretera y la educación secundaria, o del que defendió al pueblo durante la guerra cristera. La historia relevante realmente es la historia chica, las memorias próximas. De este pueblo es originario Luis González y González, historiador reconocido y uno de los iniciadores en México de la llamada 'microhistoria'.

González y González distingue tres tipos de memorias históricas, dice que hay un tipo de memoria que se convierte en historia crítica o científica, es aquella que se propone comprender las causas de los acontecimientos, apoyándose en la investigación de archivos y en bibliografía especializada, en la filosofía de la historia y en las demás ciencias humanas. Este tipo de historia propone establecer ciertas leyes del discurrir histórico para poder discernir a dónde van los grupos humanos. Se hace en las Universidades y sólo participan especialistas.

Está luego la historia monumental, aquella que ha sido en México, pilar del nacionalismo. Aquí se efectúa un recuento de las hazañas de los héroes y de los momentos de gloria de la historia nacional. Es aquella que todos los mexicanos estudiamos en la educación primaria. Un elenco de vidas ejemplares de los héroes que nos dieron justicia y libertad, vidas que son dignas de imitación, hechos que hay que venerar y repetir cuantas veces la patria o el gobierno que la administra esté en peligro.

Pero hay otro modo de hacer historia, la llamada 'microhistoria'. Esta trae a la memoria el pasado propio que, de otro modo, se olvidaría. Aquí no se pretende prever sino simplemente ver lo ocurrido. Este tipo de historia tiene sus orígenes en el amor a la patria chica, por eso González y González prefiere llamarle 'historia matria':

"La microhistoria reconoce un espacio, un tiempo, una sociedad y un conjunto de vicisitudes... el ámbito del micro historiador es el terruño: lo que vemos de una sola mirada o lo que no se extiende más allá de nuestro horizonte sensible. Es casi siempre la pequeña región nativa que nos dio el ser en contraposición a la patria donadora de poder y honra. Es el terruño por el cual los hombres estarían dispuestos a hacer voluntariamente lo que no hacen sin compulsión por la patria: arriesgarse, sufrir, derramar sangre...La unidad social actuante en la microhistoria es generalmente un puñado de hombres que se conocen entre sí, cuyas relaciones son concretas y únicas.¹¹⁵

Esa historia pequeña es la mayor de las veces, la realmente significativa en las comunidades. La que conforma el grupo, la que se siente cerca, próxima, propia. Es allí donde se verifican los espacios de identificación mutua, donde se evocan las memorias comunes, pero también donde se propicia el encuentro personal y la solidaridad en medio de la dispersión que la vida cotidiana que, particularmente en las ciudades, se exige.

¹¹⁵ L. González y González, *Todo es Historia*, (México, DF: Cal y Arena 1989), 37.

Este concepto de microhistoria recientemente descubierta en México, es especialmente importante en el proceso de recuperación de las memorias peligrosas de los grupos marginales, que hasta ahora habían sido silenciados o ignorados.

“Se pueden observar los mismos hechos desde una perspectiva doméstica, desde la vida privada y se formulara entonces la ‘pequeña historia’ cuyos protagonistas serán otros, los que no aparecen en la gran historia: individuos comunes, héroes anónimos, mujeres... y todos los innominados e invisibilizados. Muchas veces no se trata de conocer más datos, sino de mirar de otro modo y desde distinto lugar para ver más”.¹¹⁶

Las capitales urbanas concentran las potencias políticas y la vitalidad intelectual, allí es donde se proyecta la imagen nacional y se manejan los instrumentos teóricos que dotan de sentido a lo que acontece en las provincias:

“De acuerdo a esta visión arrogante, que no admite desacuerdos, el único destino de las provincias es sufrir una historia lineal, padecer una historia abortada, una historia que lleva impresa la huella del hombre fuerte. Dentro de este esquema, cualquier idea de regionalismo fue declarada impertinente, desafortunada o el colmo del localismo. Así, regional o local eran categorías opuestas en principio a lo nacional; eran fragmentos contrarios a la integración”.¹¹⁷

Según mis propias memorias percibo que es muy significativo el papel que juegan las mujeres en la transmisión de las historias en estas pequeñas comunidades. Es la abuela que reúne en torno así a los niños para contarles historias, para narrar las tradiciones familiares o transmitir los quehaceres que se requieren en la celebración de la fiesta patronal. Las mujeres ancianas están dotadas de una investidura moral particular. El estilo de sus

¹¹⁶ M. Teresa Aedo Fuentes, *Beber de Mnemosine...*, 5.

¹¹⁷ C. Monsivais, *Just Over That Hill: Notes on Centralism and Regional Cultures*, en Eric Van Young (comp.), “Mexico’s Regions: Comparative History and Development” Universidad de California, 1922, 247., cit. por E. Florescano, *Memoria Mexicana...*, 560-561.

narraciones es totalmente distinto, pues van incluidos olores y sabores, detalles particulares que colorean los acontecimientos.

Pero también debe reconocerse que a nivel público, en el nivel de decisiones sociopolíticas las mujeres son prácticamente invisibles en la historia mexicana. Su rol ha sido claramente identificado y asignado por quien domina: las labores del hogar y la crianza de los hijos. Sin embargo, como bien reconoce María Pilar Aquino, el hecho de que el punto de vista oficial de la historia haya escondido la presencia de las mujeres en México, no significa que ellas no hayan estado allí. Esto quiere decir que en realidad lo que ha sucedido es que las mujeres han sido privadas de su voz, y en último término es nuestra voz que nos define como seres humanos porque nos permite describir nuestras propias vidas.¹¹⁸ En esta misma línea, González y González argumenta del uso de la microhistoria como historia matria:

“La idea de llamarle historia patria a la del ancho, poderoso, varonil y racional mundo del padre quizá fue mal recibida en los comienzos. Patria y patriota ya son palabras de uso común. Matria y matriota podrían serlo. Matria, en contraposición a patria, designaría el mundo pequeño, débil, sentimental de la madre; es decir, la familia, el terruño, la llamada hasta ahora patria chica”.¹¹⁹

Tal “debilidad y pequeñez” es provocativa. Detrás se esconde una fuerza inmensa, como asegura el cántico del Magnificat. ¿Qué estrategias sociales y pastorales podrían ser implementadas para recuperar tales memorias? ¿De qué manera afectarían nuestros modelos políticos, nuestros planes y programas sociales? ¿Qué tipo de Iglesia resultaría de tales cambios?

¹¹⁸ Cfr., M. P. Aquino, *Nuestro clamor por la vida...*, 40.

¹¹⁹ L. González y González, *Invitación a la microhistoria*, (México: El Colegio Nacional, 2002) 9-10.

3. Primeras conclusiones

Hemos querido en este primer capítulo acercarnos a la realidad para dejarnos afectar por ella. La hemos descubierto compleja y difícil de definir. Han surgido en el camino muchas preguntas. Me parece que ese es ya un primer fruto, porque nos deja con un sentimiento de humildad, como decían los Obispos del Episcopado Latinoamericano y del Caribe en el documento de Aparecida,

“En este nuevo contexto social, la realidad se ha vuelto para el ser humano, cada vez más opaca y compleja. Esto nos ha enseñado a mirar la realidad con mas humildad, sabiendo que ella es más grande y compleja que las simplificaciones con las que solíamos verla en el pasado aun no demasiado lejano y que, en muchos casos, introdujeron conflictos en la sociedad, dejando muchas heridas que aun no logran cicatrizar”.¹²⁰

Nos hemos tocado por la realidad hodierna descrita como postmoderna, particularmente por lo que toca a su contradictorio sentido anamnético, su percepción de las memorias, del tiempo pasado y de la historia. Los análisis se acercaron a la gran escala global y a las especificidades del entorno latinoamericano y mexicano. Descubrimos un mundo multicultural, diverso y diversificado, donde las memorias han dominado las unas sobre las otras. Las memorias fuertes sobre las pequeñas. Una lectura del pasado nacional de parte de los unos que nos parece unilateral e incompleta. Una tendencia presentista, amnésica; con afán modernizador, con la urgencia de estandarizarnos con los países desarrollados, se quieren si no suprimir, si hacer a un lado como accesorios e incómodos, los parámetros culturales anamnéticos de los grupos minoritarios.

¹²⁰ V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe no. 36 <http://www.celam.org/MisionContinental/Documentos/Espanol.pdf>.

Simultáneamente hemos querido constatar el despertar de una conciencia que intenta rescatar e integrar las memorias ignoradas o reprimidas en un discurso inclusivo y reconfigurador de la identidad nacional y del proyecto de futuro. Las voces marginales y periféricas, las voces de las mujeres, los indígenas, las comunidades campesinas que no se sienten parte del proyecto occidentalizador a que quieren ser sometidos, han decidido hacerse oír.

Hemos descubierto a México como un país de contrastes. Las formas tradicionales conviven hoy con tecnología de avanzada. Se imponen nuevas tendencias, se inventan nuevas necesidades a través del continuo bombardeo de políticas gubernamentales, la educación oficial, medios de comunicación masiva, la migración, y los estilos culturales importados. Todo parece estar transformándose. Y esto crea una sensación de inestabilidad en la definición de la identidad mexicana, con el riesgo de simplemente cerrar los ojos a nuestros orígenes, con el riesgo de no mirar hacia atrás y olvidar de dónde venimos.

La realidad nos cuestiona. La manera en como la cultura postmoderna avasalla las formas culturales de nuestras comunidades interpela a la teología y a la Iglesia y nos impulsa a articular un dialogo abierto, nos obliga a replantear nuestros postulados y nuestro lenguaje. Si en la modernidad se veía el futuro como promesa, el postmoderno lo entiende como amenaza. Ante los fracasos del supuesto progreso como perfección, el hombre se define hoy como des-esperante.

Las reflexiones que pretendo desarrollar en los siguientes capítulos quiere ser una aportación a la búsqueda de una respuesta a la desesperanza y amnesia cultural que pesa sobre las comunidades mexicanas. Desde la

Sagrada Escritura y desde la reflexión teológica de J. Baptist Metz sobre la memoria, quiero invitar a la Iglesia mexicana a poner atención a las memorias peligrosas de los grupos marginales para auto-comprenderse como una comunidad de memoria y esperanza. Porque no podemos tener esperanza sin redimir nuestras memorias. Si no lo hacemos, si no nos atrevemos a dejarnos interpelar por tales memorias, nuestra credibilidad como Iglesia de Cristo continuará en declive. Tenemos responsabilidad sobre quienes se alejan de la Iglesia para unirse a otras confesiones o simplemente para dejar de creer: frente a una fe vivida inauténticamente tales opciones parecen válidas. Si las memorias de todos no son integradas en el proyecto eclesial, parece que estaremos destinados a convertirnos en meros prestadores de servicios religiosos para un puñado de 'fieles' que continuarán creyendo por costumbre.

Capítulo segundo

Memoria en la tradición judeo-cristiana

“Decía Sión: ‘Me ha olvidado el Señor, mi dueño me ha olvidado’. ¿Puede una madre olvidarse de su creatura, dejar de querer al hijo de sus entrañas? Pues, aunque ella se olvide, yo no te olvidaré. Mira, en mis manos te llevo tatuada...”

Isaías 49,14

Capítulo segundo

Memoria en la tradición judeo-cristiana

Trataremos ahora de acercarnos a la tradición judeo-cristiana sobre la memoria, el recuerdo y el olvido. A nuestras tierras, los españoles trajeron consigo no sólo el bagaje cultural del Viejo Continente sino la fe cristiana que se mestizó con las religiones precolombinas. Así, un componente básico de la cultura latinoamericana que hemos intentado describir en el capítulo anterior es la cosmovisión teológica y cultural de Israel y la herencia cristiana europea. Ambas tradiciones, ambas memorias se integran en un entramado cultural y religioso único.

Por otro lado, el bombardeo modernizador que intenta dejar atrás el pasado en aras de un progreso imparable; esto, aunado al clima de amnesia cultural que se expande rápidamente, afecta desde dentro las fibras más íntimas de la identidad personal y comunitaria de nuestras gentes, de modo que las formas de memoria tradicionales tanto de la vena indígena como de la herencia judeocristiana parecen diluirse y perderse.

Nuestra tesis tiene que ver con el reconocimiento de que existe resistencia a la pérdida de memoria en las comunidades mexicanas; pero al mismo tiempo, la constatación de que estas han sido ignoradas y entonces

con responsabilidad moral de recuperarlas, redimirlas y integrarlas en una visión más inclusiva que nos permita plantearnos un presente y un futuro en términos de memoria y esperanza.

Tanto el judaísmo como el cristianismo son comunidades fuertemente enraizadas en rituales conmemorativos: sus fiestas principales, la pascua judía y la eucaristía cristiana son consideradas anámnesis. Detrás de estos gestos simbólicos está la convicción de que Dios se manifiesta en la historia y a través de ella; por eso, los acontecimientos en los que el pueblo reconoce que El ha intervenido como parte de su proyecto de salvación, han de ser permanentemente recordados, celebrados y vividos.

Se puede decir en cierto modo que la Sagrada Escritura toda surge como un aspecto fundamental en la batalla de la memoria contra el olvido¹. Es necesario señalar que más que reconstruir científicamente lo que ha sucedido, los escritores bíblicos interpretan teológicamente la historia. En los sucesos vividos, tanto aquellos positivos como negativos existe un mensaje salvífico, en cada acontecimiento está contenido un mensaje de fe.² La historia ha sido escrita no sólo por las vicisitudes humanas en el correr del tiempo, sino que la acción divina está implicada permanentemente. La mirada retrospectiva en Israel es entonces más teología de la historia que historiografía.

¿Qué significaba para el pueblo de Israel hacer memoria? ¿Qué lugar ocupa en el grupo de discípulos de Jesucristo hacer las cosas 'en memoria' suya? Acercarnos a estas cuestiones nos dará entonces luz para abordar la manera en que la palabra de Dios juzga e alimenta los procesos anamnéticos

¹ Cfr., Anto Popovic, *The Bible as a Book of Memory*, en *Antonianum* 79, 2004, 411.

² Cfr., *Ibid.*, 414.

de las comunidades mexicanas, y la Iglesia puede ser comprendida como una comunidad de memoria y esperanza.

1. La memoria en el pueblo de Israel

Para Yosef Hayim Yerushalmi hay que distinguir los conceptos de memoria e historia en el judaísmo. La historia es una disciplina profesional preocupada por la reconstrucción y la interpretación del pasado basada en reglas y argumentos predeterminados. En cambio la memoria, tal y como es experimentada en el pueblo de Israel, es el conjunto de imágenes y actitudes heredadas del pasado a través de tradiciones orales, ritos y textos sagrados que proveen las bases para la coherencia del pueblo en el presente.³

Cuando por ejemplo se narra la destrucción del reino del norte en el segundo libro de Reyes, se dedican únicamente 3 versos a una sobria descripción de lo que sucedió, 2 Rey 17, 3-6; e inmediatamente el autor se expande en la significación teológica en términos del pecado de Israel, del olvido de la alianza y de su infidelidad a Yahvé, 2 Re 17, 7-23. Esto explica además como varias lecturas de un mismo evento conviven sin problema en el Antiguo Testamento.⁴

Según Popovic es la memoria, más que la historia, que modela la conciencia colectiva y la identidad grupal en Israel. Coincidiendo con Hayim Yerushalmi, considera que la memoria hebrea se preocupó siempre por establecer las conexiones vitales entre el recuerdo de eventos pasados y la situación que el pueblo experimentaba en el presente. La memoria no era

³ Cfr. Yosef Hayim Yerushalmi, *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*, (Seattle and London: University of Washington Press 1982), 101.

⁴ Cfr., Anto Popovic, *The Bible as...*, 416.

simplemente una vuelta al pasado sino un ejercicio de interpretación y actualización desde su fe.⁵

“Por medio de su memoria, Israel descubre que tal intervención de Dios en el pasado, en tal época, en tal lugar (por ejemplo Mambré o en el Horeb) tiene sentido para él hoy, sin que por eso pierda su condición de pasado. Se evoca un acontecimiento histórico preciso, y su significado particular para el pueblo se hace actual”.⁶

1.1. Un primer acercamiento

Desde el punto de vista del análisis lexicográfico, el verbo *zakhar*, recordar, aparece 169 veces en el Antiguo Testamento;⁷ mientras que *zikkaron*, como sustantivo, memoria o memorial se le encuentra 24 veces.

De modo genérico podemos decir que para los israelitas recordar significa traer a la mente eventos, personas o conceptos de los cuales se ha tenido algún tipo de experiencia en el pasado; pero en el acto de recordar se tiene casi siempre una preocupación presente o futura, y tiene como efecto un cambio de estado de ánimo y una acción consecuente. En el ámbito del culto, recordar se asocia con un nombre; en este sentido podría traducirse más bien como ‘invocar’. Para la mentalidad hebrea, nombrar alguien es concederle existencia e identidad. Se entiende así cuando Yahvé dice que

⁵ Cfr., Ibid., 414; Marc Brettler por su parte mantiene que en gran proporción las narraciones bíblicas son más memorias que historia. M. Brettler, *Memory in Ancient Israel*, en M. Signer, *Memory and History in Christianity and Judaism*, (Indiana: Notre Dame Press 2001), 2-10.

⁶ X. Leon-Dufour, *La fracción del pan, culto y existencia en el Nuevo Testamento*, (Madrid: Cristiandad 1983), 141.

⁷ Seguiremos en esta sección en gran parte la exposición de B. Childs. El autor hace notar que la lengua hebrea tiene muchos matices gramaticales que para un observador externo pasan desapercibidos. Por ejemplo, cuando se habla del verbo *zakhar*, se distingue su forma *chalé*, *Nepal* y *hippie*, el primero es su significado fundamental, el segundo es pasivo o reflexivo y el tercero es causativo; algunos matices de las distintas acepciones se explicarán más adelante. *Memory and Tradition in Israel*, (London: SCM Press 1962), 9.

donde alguien recuerde su nombre “bajará a él y lo bendecirá”. Ex 20,24.⁸ O la prohibición de ‘nombrar otros dioses’, de ‘no poner sus nombres en los labios’ Ex 23,13.

Este vínculo de la memoria de Dios con la mención de su nombre se explica porque el nombre equivale con frecuencia a la hipóstasis divina, y viene a ser concepto sustitutorio de su realidad personal. Cuando Dios revela su nombre a Moisés y le promete su asistencia dice: “este es mi nombre por siempre, mi memorial de generación en generación” Ex 3,15. De modo que el nombre *sem*, designaría el ser inmanente, mientras que el memorial *zakhar*, sería su nombre en cuanto celebrado en el culto e invocado en la oración.⁹ De alguna manera no ser recordado y no existir son sinónimos Is 23,16; Ez 21,37. Por la mención o el recuerdo del nombre, la persona se mantiene viva: mientras uno es recordado, no perece del todo.

En el hebreo tardío, el verbo *zahkar* adquiere un sentido más amplio, y puede ser traducido también como alabar, confesar o dar gracias, Is 12,4; Sal 77,12. Por último, en el campo jurídico el verbo recordar tiene la connotación de acusar, traer a cuenta un pecado cometido. Num 5,15; I Rey 17,18; Ez 21,28.

La memoria tenía un puesto fundamental en la organización social del pueblo tanto que se convirtió en un oficio real: había un hombre encargado de las memorias de la corte que dentro de la lista de funcionarios de

⁸ Para las citas bíblicas estaremos usando la Nueva Biblia Española, edición latinoamericana; traducción dirigida por Luis Alonso Shökel y Juan Mateos, editada por Cristiandad en 1976.

⁹ M. Gesteira Garza, *Memorial Eucarístico: Rememoración y Presencia de Cristo*, en Semana de Estudios Trinitarios XXIV, “Eucaristía y Trinidad”, (Salamanca: Secretariado Trinitario 1990), 56.

Salomón, II Sam 8,16; I Rey 4,3. Su función específica no está del todo clara; algunos lo entienden como cronista, otros como abogado acusador, cuya función principal sería traer a cuenta los pecados cometidos por el pueblo. Ez 21,28; Is 62,6.¹⁰

1.2. Memoria y acción

J. Pederson sugiere que el acercamiento hebreo a la realidad puede ser clasificado como primitivo. Israel percibe la realidad siempre como totalidad, no seccionada en áreas. En el caso concreto de la antropología hebrea, el hombre no tiene dos componentes, alma y cuerpo, pensamiento y voluntad, sino se concibe como un todo donde las distintas dimensiones se interrelacionan inevitablemente. La voluntad, por ejemplo, no es una parte independiente a las emociones o a los pensamientos, sino una tendencia de la totalidad del ser humano; o de manera simbólica, el corazón designa el ser humano cuando funciona como un poder operativo.

Es inconcebible entonces para la mentalidad israelita que un pensamiento objetivo esté separado de la voluntad. El pensamiento es un proceso por el cual una imagen entra en el corazón e inmediatamente afecta la voluntad. Pederson opina por tanto que

“cuando el alma recuerda algo, no significa que tiene una memoria objetiva de algo o de un evento, sino que esta imagen es requerida por el alma para asistirle en determinada acción...la peculiaridad del israelita es que no puede en absoluto recordar sin que al mismo tiempo algo ocurra en la totalidad de su ser y su voluntad”.¹¹

¹⁰ Cfr., B. Childs, *Memory and Tradition*...9-16.

¹¹ J. Pedersen, *Israel*, Vol., I (London: Oxford 1926) 99. Aunque Childs está de acuerdo en la relación entre memoria y acción de Pedersen, tiene cierto recelo en aceptar que sea parte de una ‘mentalidad primitiva o pre-lógica’ del pueblo hebreo; al menos cree que no puede ser absoluta. Cree que el pueblo hebreo desarrolló un sentido de la historia basado en la relación de Yahvé con el mundo que rompe

Pretende demostrar esta teoría basado en la constante aparición de *zahkar* en paralelismo con verbos que denotan acción: “que el Señor se acuerde de nosotros y nos bendiga” Sal 115, 12; “se acordó de nosotros y nos libró de nuestros opresores” Sal 136,23; “el Señor recuerda sus culpas y castigará sus pecados” Jer 14,10. El Talmud de Babilonia expresa con toda claridad la conexión entre memoria y acción cuando se dice: “recordar lleva a actuar”.¹² En segundo lugar, afirma que el antónimo del verbo recordar, *skh* (olvidar) no es un simple acto psicológico de dejar pasar un pensamiento en la conciencia, sino un acto externo que afecta la realidad; olvidar a Yahvé es adorar otros dioses Dt 8,19; olvidar es abandonar a alguien Is 49,14; es no obedecer los mandamientos Dt 8,11.

Así pues, para pueblo hebreo es claro que los procesos de memoria, que en la mentalidad griega son exclusivamente procesos mentales, estén conectados con el corazón. Recordar es traer una cosa, persona o evento al corazón; o poner el corazón en una cosa, persona o evento. Consecuentemente, poner el corazón en algo, significa que la persona entera está implicada, que se ponen en movimiento los procesos de pensamiento, afecto y voluntad en acción. Ex 9,21; II Sam 19,20.

De modo que cuando una memoria surge, entra inmediatamente al corazón; y luego se hace operativa, se traduce en una acción externa. Aunque distinguibles, los distintos componentes del proceso son interpretados como una unidad. Aunque la propuesta de Pederson tiene algunas críticas, parece que muestra coherentemente la diferencia de la

precisamente todos los esquemas primitivos. B., Childs, *Memory and Tradition...* 27-29.

¹² Menahot 43b, cit. por Marc Brettler, *Memory in Ancient Israel*, en Michael A. Signer, ed., *Memory and History in Christianity...*, 5.

antropología hebrea con la comprensión moderna del ser humano donde los procesos mentales, afectivos y volitivos parecen poder dissociarse y actuar independientemente.¹³ De manera similar Blenkinsopp asevera que:

“El uso bíblico del recuerdo es raramente un asunto meramente psicológico. Cuando José está en la prisión y pide al panadero del faraón que lo recuerde cuando salga, es por supuesto una petición para que haga algo a favor suyo... La común formula de petición ‘recuérdame’ dirigida a Dios es claramente una petición para que intervenga a su favor”. Gn 40,14.¹⁴

La antropología unitaria del pueblo de Israel, parece además tener correspondientes en las culturas vecinas contemporáneas, Childs encuentra expresiones similares en textos semíticos, fenicios y arameos. Incluso el concepto griego *mimeskomai*, que es usado en La Ilíada y La Odisea tendría esta misma característica: recordar es traer algo del pasado, pero que conlleva una acción correspondiente: recordar a los padres quiere decir cuidar de ellos, o recordar los muertos significa enterrarlos.

Es importante aclarar que estas evidencias no se refieren al griego en general, sino al así llamado griego homérico. Hay un importante cambio de sentido sobre la memoria y sus alcances en el griego filosófico de Platón y Aristóteles.

¹³ Con esta conclusión concuerda también Mark S. Smith al concluir su estudio sobre la memoria colectiva en Israel, según el cual los actos de memoria no son nunca para el pueblo hebreo exclusivamente procesos mentales, sino que conllevan acciones. Cfr., *The Memoirs of God, History, Memory, and the Experience of the Divine in Ancient Israel*, (Minneapolis: Fortress Press 2004), 139.

¹⁴ Joseph Blenkinsopp, *Memory, Tradition and the Construction of the Past in Ancient Israel*, en *Biblical Theology Bulletin* 29 (1997), 78.

1.3. ¿Es posible que Dios pueda recordar?

El verbo *zakhar* en el Antiguo Testamento se atribuye tanto a Dios como al pueblo de Israel. Recordar teniendo a Dios como sujeto aparece 73 veces en el Antiguo Testamento. Cuando Dios es quien recuerda, *zakhar* indica que está actuando a favor o en contra de alguien; Dios recuerda y actúa, sea con un efecto positivo Neh 5,19; Sal 132, 1; Jer 2,2; o negativo Sal 137,7 o en 79,8.

En el relato del Génesis sobre el diluvio, el recuerdo de Dios se traduce en una acción salvífica, “entonces Dios se acordó de Noé y de todas las fieras y ganados que estaban con él en el arca; hizo soplar un viento fuerte sobre la tierra y el agua comenzó a bajar”. Gen 8,1-2. Esta obra de salvación se confirma con el signo de arco iris que sella su alianza con la humanidad en términos de su memoria: “Saldrá el arco en las nubes, y al verlo recordaré mi pacto perpetuo: pacto de Dios con todos los seres vivos, con todo lo que vive en la tierra”. Gen 9, 14-16.

Recordar además, en el caso de Yahvé, tiene alcances ontológicos, pues quien no es recordado por El, en realidad no existe Sal 88,6. Cuando olvida los pecados del pueblo, estos desaparecen, Jer 31,34. El elemento subjetivo es mencionado, pero siempre acompañado de sus efectos objetivos. La memoria no es idéntica a la acción, pero nunca esta disociada de ella. Los creyentes que sufren apelan a la memoria de Dios para implorar su misericordia y provocar simpatía hacia su causa. Sal 74,2; 89,51. La reacción divina al recordar incluye emociones intensas y actitudes consecuentes: “¡Si es mi querido hijo Efraín, mi niño, mi encanto! Cada vez que le reprendo me acuerdo de ello, se me mueven las entrañas y cedo a la compasión –oráculo

de Señor-". Jer 31,20. Estos sentimientos están directamente vinculados a la acción redentora de Yahvé hacia Israel, no son solo recuerdos a nivel de pensamiento.

"La memoria de Dios podría ser mejor descrita como 'atención de Dios'. Como niños en una casa llena de actividad, los creyentes apelan la memoria de Dios para llamar su atención y provocar su acción... Dios es invocado en todos sus atributos... que en último término son variaciones de un único tema: su misericordia."¹⁵

La idea de que Dios pueda recordar, y entonces actuar en consecuencia hacia el objeto recordado tiene como presupuesto las nociones de alianza y de promesa. Es el Dios que se ha comunicado y con el cual el pueblo ha hecho un compromiso íntimo y personal. "Decía Sión: "Me ha olvidado el Señor, mi dueño me ha olvidado'. ¿Puede una madre olvidarse de su criatura, dejar de querer al hijo de sus entrañas? Pues, aunque ella se olvide, yo no te olvidaré. Mira, en mis manos te llevo tatuada..." Is 49,14. Así pues, en el Antiguo Testamento Dios recuerda, pero ocasionalmente también olvida, por eso "uno de los propósitos del culto en Israel es activar la memoria de Dios".¹⁶

Hablar de la memoria de Yahvé es por supuesto una expresión antropomórfica. Es evidente que Dios no necesita acordarse ni tiene necesidad de recordatorio alguno que avive su memoria. Es memorial para Dios en cuando memorial para nosotros: es dejarse impulsar por su acción salvadora y actuar en consecuencia.

¹⁵ Lawrence A. Hoffman, *Does God Remember?* en Michael A. Signer, *Memory and History in Christianity...* 66.

¹⁶ Joseph Blenkinsopp, *Memory, Tradition...*, 79.

1.3.1. Señor, recuerda que nos hiciste de barro

Las formas literarias más comunes donde la memoria de Dios se describe, son el salmo de queja y el himno. Es el individuo o la comunidad implorando a Yahvé que intervenga; constatando que ha intervenido en el pasado, se le interpela a que actúe en el presente, con la confianza de que actuará en el futuro. Los salmos, la oración de Israel, son la expresión de la experiencia humana vuelta hacia Dios, la expresión de un pueblo arrastrado por Dios, como comenta Schökel.¹⁷ Así como variadas son las circunstancias de la vida y de la historia del pueblo de Dios, son también los salmos que cantan, recuerdan las maravillas de Dios, dan gracias, piden ayuda o perdón, expresan desesperación o alegría.

Por lo que toca a nuestro tema, centramos la atención en los así llamados Salmos de queja. Se trata de lamentos hechos por la comunidad Sal 74,2; 18,22; 79,8; o por un individuo particular Sal 25,6; 119,49 que comienzan generalmente con una apelación directa hacia Dios y en un tono que combina al mismo tiempo la queja y la súplica; con un lenguaje altamente emotivo que intenta llamar la atención de Yahvé y obtener ayuda. La forma usual es imperativa: ‘recuerda’.

Estas súplicas pueden ser expresadas también en términos negativos: “no recuerdes en contra de nosotros los pecados de nuestros padres” Sal 79,8; “recuerda como el enemigo se burla” Sal 79,8, y son respaldadas por una apelación a la relación de alianza establecida previamente con Israel, Jer 14,21; o a su infinita bondad Sal 119,49; o a sus promesas Sal 74,2. Estas

¹⁷ Cfr., Luis Alonso Schökel, Nueva Biblia Española, Introducción al libro de los Salmos, 1129.

peticiones de ayuda son realizadas generalmente dentro del culto, o al menos en un contexto de oración.

Merecen una consideración particular las confesiones de Jeremías, donde la queja-súplica se convierte en un diálogo personal entre Dios y el profeta. Jeremías se siente abandonado 15,17; rechazado 15,10; incluso reconoce deseos de venganza frente a sus perseguidores 18,21. Se queja de sufrimientos físicos, pero en el fondo se trata de una batalla de tipo espiritual 15,18: “te me has vuelto arroyo engañoso, de agua inconstante”. Apela entonces a la memoria de Yahvé para que recuerde la especial relación con él desde su vocación: “¡Señor, acuérdate y ocúpate de mí!” Jer 15,15. De similar manera el libro de Job 7,7; 10,9; 14,13. Con una exuberancia poética. En un tono reflexivo y con elementos de la antigua literatura sapiencial, pero con el mismo tipo de urgencia y en tono de protesta dirige su plegaria desde su pequeñez y fragilidad humana. “Recuerda que mi vida es como un suspiro”, “recuerda que me hiciste de barro”, etc.

Otra adaptación de un salmo de queja en la predicación profética se encuentra en Jer 14. Después de describir el arrepentimiento del pueblo mostrado en ayunos y sacrificios, y del reconocimiento de la falta cometida, el profeta se queja utilizando el vocativo: “¡Esperanza de Israel, Salvador en el peligro! Interpela a un Dios que parece haber olvidado sus promesas. Enseguida viene una serie de quejas en forma de preguntas, tratando de convencer a Dios porque debe ayudarles, y confesándole como Señor en medio de ellos. ¿Por qué te portas como forastero en el país, como caminante que se desvía para pernoctar? ¿Por qué te portas como un

hombre aturdido, como soldado incapaz de vencer? ¡Tú estás con nosotros, Señor, llevamos tu nombre, no nos abandones! 14, 8-9.

La respuesta divina viene en forma de amenaza. La oración no será escuchada, y ellos pueden esperar sólo juicio y castigo, porque Yahvé si recuerda, pero en este caso hace memoria de las intolerables iniquidades que Israel ha cometido. El profeta no puede ya interceder, pues es el tiempo de la destrucción. Jer 14,10.

1.3.2. Se acordó de sus siervos porque es eterna su misericordia

La frase “Dios recuerda” aparece también en la estructura de himnos. Se le encuentra dentro del cuerpo principal del himno en el cual las grandes acciones salvíficas de Yahvé en el pasado son relatadas. El principal objeto de alabanza de Israel es la fidelidad de Yahvé para recordar su alianza. El la recuerda por siempre Sal 105, 8; 106, 45; 1 Cro 16, 15. Ha manifestado hacia Israel su lealtad Sal 98, 3; continua bendiciendo la casa de Israel para cumplir la promesa que hizo a Abraham Sal 105, 42. De manera que el pueblo puede ver la entera historia de su redención como resultado de Dios recordando su alianza. Es significativo observar que el objeto de la memoria de Dios no queda confinado en el pasado. Las grandes hazañas del pasado continúan encontrando a Israel en el presente. Sal 111, 5; 105, 8. Esto parecería indicar que en términos de la memoria de Dios las secuencias temporales juegan un rol secundario. La manera en como los grandes actos del pasado se relacionan con el presente y el futuro no parece ser un problema que se produzca en la mente de Dios. Su rememoración no es concebida como una actualización de un evento pasado en la historia, sino que cada evento es sostenido por un designio eterno de Dios. Es sólo desde el punto de vista de

Israel que se rememora el pasado. La memoria de Dios no es una mera recreación del pasado, sino una continuación de su mismísimo propósito.

De acuerdo con el salmista, la historia de la redención no termina, porque los eventos presentes que provienen de la memoria de Dios no son diferentes en cualidad que los anteriores. La memoria de Dios abarca su entera relación con el pueblo, su memoria incluye tanto las grandes obras del pasado como su continuada preocupación por su pueblo en el futuro. La estructura himnica de estos textos revela su uso dentro del culto de Israel. I Cro 16, 15. O en los salmos 105 y 106 es claro su carácter antifonal.

Finalmente, en el documento sacerdotal, el uso del término ‘Dios recuerda’ parece tener mucha similitud con los himnos. Además, el contenido de la memoria es también similar. El objeto de la memoria de Dios es el sujeto con quien hace alianza, Noé en Gn 8, 1; o Abraham en Gn 19, 29; o la alianza misma. Se pueden sin embargo notar diferencias notables con los usos anteriores. En primer lugar, la memoria de Dios en el sacerdotal no tiene un carácter cúllico, sino que más bien funge una función de tipo histórico. La historia es historia de alianza: se mueve desde la creación, pasando por Noé, hasta llegar a Abraham en una serie sucesiva e *in crescendo* de alianzas con Dios. La alianza del Sinaí viene a ser la culminación. De esta manera, el verbo *zahkar* refleja en el sacerdotal la preocupación por presentar la historia como un testigo del despliegue de la intención divina de estar en medio de su pueblo. La historia como un ejercicio de único eterno acto de la gracia divina.¹⁸

¹⁸ Cfr., B. Childs, *Memory and Tradition...*, 20-44.

Cuando se habla de que Dios recuerda no se intenta decir que se trata de una actualización del pasado. El problema de hacer pasar una realidad pasada para hacerla contemporánea no es parte de la memoria de Dios. Dios no está confinado en el pasado ni participa de las barreras del tiempo y del espacio. El está siempre presente, El es siempre presente.

Lawrence A. Hoffman hace un estudio sobre los textos donde se apela a la memoria de Dios y concluye en un sentido similar. No se trata de un Dios sujeto a las vicisitudes temporales, al olvido del pasado. Cuando se invoca la memoria de Dios es un sinónimo de la proclamación de su fidelidad, de la certeza de su nombre proclamado en la oración y el culto, confirma en el creyente la continuidad del proyecto salvífico del Dios que es fiel a sus promesas. En cierto modo, cuando Israel hace mención de la memoria de Dios esta invocando la venida de su reino, o mejor dicho 'la memoria de Dios no es otra cosa que su gracia'.¹⁹

"Recordar en la Sagrada Escritura no es entendido en los términos cognitivos que la Psicología contemporánea sugiere, sino en términos de una historia entendida como la historia de Dios en relación de alianza con su creación y su pueblo. El recuerdo de Dios es una expresión de su actuar en gracia y misericordia, así como su acción de juicio. La memoria de Dios es un evento creativo y eficaz".²⁰

1.4. Israel, no te olvides de sus beneficios

La memoria, en la relación de Dios con Israel, tiene implicaciones profundas: quiere decir en primer lugar que entre estos dos interlocutores hay un nexo intenso, del cual Dios, por medio de sus promesas e intervenciones

¹⁹ Cfr. Lawrence A. Hoffman, *Does God Remember?* en Michael Signer, ed., *Memory and History in...*47.

²⁰ Stephen C. Barton, *Memory and Remembrance in Paul*, en Barton, Stephen C., Stuckenbruck, Loren T., Wold, Benjamin G., eds., *Memory in the Bible and Antiquity*, Fifth Durham-Tübingen Research Symposium (Durham, September 2004), Tübingen : Mohr Siebeck, 2007, 324.

pasadas, ha mostrado su amor y fidelidad. En cambio el pueblo olvida, y éste olvido lleva a una separación y lejanía en la relación. Por eso es tan importante “acordarse”, porque la memoria recíproca restablece los vínculos.

21

El verbo *zahkar* teniendo a Israel como sujeto ocurre 94 veces en el Antiguo Testamento; la mayoría de las veces se refiere a Israel como comunidad, y cuando se trata de un individuo siempre se le considera en cuanto miembro del pueblo. “En Israel el hombre no es en primer lugar un individuo, sino un ser que participa de un pueblo en el cual y por el cual existe; a su vez, en él están contenidos todos sus descendientes. Es lo que llamamos ‘personalidad corporativa’.”²² El objeto del recuerdo es variado, pero destacan las grandes obras de Yahvé, (22 veces), el mismo Yahvé (17 veces), sus mandamientos (9 veces), los pecados del pueblo (7 veces). Resulta especialmente significativo el contraste con el uso del verbo *zahkar* teniendo a Dios como sujeto, pues como hemos visto antes, lo que más recuerda Yahvé es la alianza, mientras que para Israel no parece ser importante. Todo lo contrario, Israel fácilmente olvida la alianza.

Recordar a Yahvé será entonces volver a encontrar el vínculo que ya se tenía con él, es contar con su perdón, reconciliarse con él y ser proyecto de un futuro abierto por Dios y que el hombre, efímero, debe realizar en el devenir del tiempo, en la historia.²³ Dentro del Pentateuco parece adquirir un matiz más bien legal, por ejemplo cuando se le añade el verbo hacer, ‘recordar hacer’, y entonces se convierte en una especie de obligación, de hecho algunas traducciones usan el verbo ‘cumplir’. Num 15, 39. También

²¹ Cfr., X. León-Dufour, *La Fracción del Pan, Culto...*, 140.

²² Ibid., 147.

²³ Ibid., 142.

tiene una función parenética en Dt 15,15; 24,9 sobre todo en el importante texto parte del decálogo en Ex 20,8, sobre el cual profundizaremos más adelante.

Zahkar se usa además en el ámbito de los tribunales y las disputas entre los miembros de la comunidad. La memoria se apela para defender a un acusado contra sus acusadores. Miqueas 6,3-5 es el mismo Yahvé que se defiende contra los cargos de Israel recordando sus actos de redención. En forma muy similar Dt 32,6. Dentro del culto, Israel recuerda en forma de himnos y oraciones las grandes obras que Dios ha realizado a favor suyo. Aparece en acciones de gracias, “Recuerden las maravillas que hizo...” Sal 105,5; en formas de queja “Recordando otros tiempos desahogo mi alma...” Sal 42,5; 137,1; en salmos de confianza y salmos imprecatorios “Recordando tus mandamientos Señor, quedé consolado...” Sal 119,52; 109,16. Dentro de este campo de uso, es importante notar que algunos salmos ponen en paralelo por un lado el reconocimiento de la fidelidad de Dios a través de la historia de salvación, y por el otro, la desobediencia de Israel en respuesta a estos eventos: porque Israel no recordó lo que Yahvé había hecho, entonces se hizo rebelde. En otras palabras, la desobediencia, el pecado de Israel, tiene que ver con su fracaso en el recordar. Dt 9,7. Sal 78 y 106; Is 63,7; Neh 9,16.

1.4.1. La obligación de recordar

Hay una serie de pasajes en el Deuteronomio donde aparece una fórmula estereotipada referida a la memoria: “recuerda que fuiste esclavo en Egipto” Dt 5,15; 15,15; 16,12; 24,18. Esta fórmula precede un mandamiento

específico, y en algunos casos, el hecho mismo de recordar parece ser un mandamiento, de modo que sonaría como “debes recordar”.

La memoria adquiere en estos textos un significado más profundo, de modo que podría decirse que se elabora una verdadera teología de la memoria.²⁴ “Recuerda el camino que el Señor, tu Dios, te ha hecho recorrer” Dt 8,2. “Guárdate muy bien de no olvidar los sucesos que vieron tus ojos, que no se aparten de tu memoria mientras vivas; cuéntaselos a tus hijos y a tus nietos”. Dt 4,9. En un tono exhortativo para que Israel cumpla los mandamientos, se apela a recordar la historia de la alianza, porque las exigencias de la ley no existen sino como parte de la memoria histórica. “Los mandamientos no pueden ser entendidos como expresiones de una ley abstracta, sino como eventos, parte de la historia redentora de Dios hacia Israel”.²⁵

El presente de Israel está en una situación análoga con el pueblo cuando vivió el éxodo. La historia de la alianza continúa, y entonces, el rol que juega la memoria en Israel no para revivir el pasado, pues mucho de lo que se recuerda es doloroso, sino para enfatizar la obediencia a Yahvé en el futuro. La memoria sirve para conectar los mandamientos presentes con los eventos de la historia de la alianza en el pasado. Se quiere insistir que los

²⁴ L. Alonso Schökel en su introducción al libro del Deuteronomio en la Biblia Española dice que la situación literaria de este libro, pinta a Moisés antes de entrar a la tierra prometida preocupado “por inculcar la ley en el pueblo, por meter en sus entrañas la fidelidad radical al único Señor, a sus leyes y mandatos, a las exigencias de la historia, lucha contra el olvido, el cansancio, la desesperanza... y sintiendo que no va a vencer, deja un poema de testimonio que le sobreviva. Renueva la alianza, compila sus leyes, encara al pueblo con la gran decisión de su existencia”. Sabemos que históricamente el libro es muy posterior, probablemente hacia el 622 a.C., y sirvió de base para la gran reforma religiosa con los argumentos de una teología de la memoria y la historia.

²⁵ B. Childs, *Memory and Tradition*...51.

mandamientos le son dados al ‘pueblo de la alianza’, y que Israel no se convierte en pueblo de la alianza porque cumpla los mandamientos.

La redención se ha ya realizado, y su obediencia presente a los mandamientos sólo tiene significado redentor como parte de su historia de alianza. Los mandamientos son siempre nuevos y los mismos en la memoria del pueblo: como hizo en el pasado, Dios continúa ofreciendo a su pueblo la decisión de optar entre la vida y la muerte.

“La época del Deuteronomio significó –según Von Rad – un momento de crisis en la comprensión en general del pasado de Israel. Fueron tomando conciencia de la tensión entre el momento actual y el acontecimiento salvífico que recordaban. Detrás de esta crisis está la visión lineal de la historia frente al carácter cíclico del eterno retorno en otras culturas vecinas. Israel va superando un culto entendido como mera reiteración repetitiva de un hecho mítico, para pasar a entender el carácter irrepetible de los hechos en el pasado. “Surge así la memoria como ‘celebración memorial’, como puente exterior, comunitario, entre el pasado y el presente, en el que se reitera sin cesar, no el hecho histórico original (de por sí irrepetible) sino la actuación salvífica latente en aquel hecho, a través de una celebración cultural o litúrgica”.²⁶

La memoria juega un papel fundamental para hacer a Israel constantemente consciente de la naturaleza de los actos benevolentes de Dios así como también de su promesa de alianza. Dt 7,18; 9,7; 24,9; 25,17.

“Precisamente porque la fe de Israel es fundamentalmente relacional –tiene que ver siempre con la comprensión de Dios como Alguien que se revela y actúa salvíficamente en el tiempo y en el espacio hacia un pueblo- el recuerdo de Dios es

²⁶ M. Gesteira Garza, *Memorial Eucarístico: Rememoración y Presencia de Cristo*, 48.

también espacial y temporal. Espacio, tiempo y personas adquieren un significado memorial en la tierra, el tiempo, el pueblo elegido, la Toráh, el calendario y las fiestas. Son todos estos 'sitios de recuerdo'.²⁷

Cuando Israel recuerda lo que Yahvé hizo con el faraón en Egipto, está confesando que confía que haga lo mismo con sus enemigos en el presente Dt 7,18. Israel no debe olvidar que le fue dada una tierra a pesar de sus rebeliones, debe recordar que ha actuado como un pueblo rebelde y testarudo Dt 9,6. "En la celebración memorial la actualización tiene lugar por la proclamación de un relato que rememora la acción divina, la cual conserva en el presente todo su peso; el creyente, lejos de poder disponer de esa acción, es invitado a vivirla haciéndose presente a ella".²⁸

El rol de la memoria de Israel es mucho más importante que simplemente ilustrar el presente con ejemplos pasados; se trata más bien de hacer a Israel noéticamente consciente de que la historia es ontológicamente una unidad, de que hay una sola y única historia de la salvación. En la celebración cultural, la historia se experimenta como concatenada, de modo que lo que ahora se realiza no tienen valor en sí mismo, sino en cuanto referido a acontecimiento original. Así por ejemplo "el memorial de la pascua va vinculado al hecho de la alianza, que servirá de crisol y de cauce de expresión de una 'creación histórica', como acontecimiento salvífico original, irrepetible, pero objeto de una celebración memorial actualizadora en el posterior decurso de la historia".²⁹

²⁷ Stephen C. Barton, *Memory and Remembrance in Paul*, en Barton, Stephen C., Stuckenbruck, Loren T., Wold, Benjamin G., eds., *Memory in the Bible...*, 325.

²⁸ X. Leon-Dufour, *La Fracción del Pan, Existencia...* 145.

²⁹ M. Gesteira Garza, *Memorial Eucarístico: Rememoración y presencia de Cristo*, 49.

A la luz de esta reinterpretación, la memoria tiene dos funciones: la memoria vincula el pasado con el gran proyecto salvífico de Dios en la historia, y que abarca el pasado y el futuro 44,21; 46,9. Y segundo, Israel no necesita volver al pasado para encontrar sentido, Dios está trayendo a la existencia una nueva era en la que Israel puede participar, 43,18; 65,17. Ver también Ez 16,22.

En Dt 5,15 se habla del mandamiento de guardar el sábado. La estructura del mandamiento es totalmente distinta a la formulación de Ex 20,8, donde la experiencia de la esclavitud en Egipto no se menciona. En Éxodo, el argumento de guardar el sábado viene del descanso de Dios en la creación. El Deuteronomio no pretende decir que el recuerdo de la esclavitud de Israel no es la motivación para permitir a los esclavos participar del descanso sabático. La memoria no sirve para provocar una reacción psicológica de simpatía por los esclavos, al contrario. Israel ha de observar el sábado en orden de poder recordar su experiencia de esclavitud y liberación. Esto se confirma en 5,16 cuando se dice que comerán pan sin levadura para que puedan recordar el día que salieron de Egipto. La celebración provoca e incita la memoria.

La preocupación del deuteronomista es más teológica que humanitaria. Quiere que 'todo' Israel participe del sábado, y esto es real cuando participan también los esclavos; la memoria de Israel funciona para asegurar la apropiada celebración del séptimo día recordando la naturaleza del sábado en Egipto y en el tiempo del Éxodo. La memoria tiene como función crítica relacionar el presente con el pasado. El rol de la memoria es un examen del culto existente a la luz de la tradición pasada.

Cuando Israel observa el sábado en orden de recordar su liberación, participa de nuevo en el evento del Éxodo. La memoria funciona como actualización de aquel decisivo momento de su tradición. Cada vez que cada generación celebra, comparte el mismo tiempo redentor.

“El énfasis de la memoria bíblica no está puesta en la esclavitud, sino en el evento de liberación, y mejor aun, en el Dios que libera y que continua liberando continuamente. Es cierto, la experiencia de marginación, injusticia y esclavitud es constitutiva de la memoria hebrea, pero la memoria de los sufrimientos pasados es sólo el escenario en el que acontece lo realmente importante, la liberación, la salvación”.³⁰

Dt 23,8-9 pide que cuando los israelitas recuerden a los edomitas, quienes no mostraron solidaridad fraterna con Israel en el momento previo a la entrada a la tierra prometida, no se muestre odio ante ellos. Lo mismo con los egipcios quienes les oprimieron enormemente. Al contrario, la apertura a los enemigos del pasado es parte fundamental de la salud espiritual en el presente; y los antiguos opresores pueden llegar a formar parte del pueblo de Dios. La preocupación de fondo el deuteronomista es la relación de las nuevas generaciones de Israel con la tradición de Moisés. Ya no tienen un acceso directo a los eventos redentores del pasado; es entonces que la memoria juega un papel teológico fundamental.

El pueblo en cada momento presente experimenta que no ha sido cortado de la historia de la redención, se puede encontrar con el mismo Dios de la alianza en una tradición viva. La memoria lo hace posible. Los mandamientos como eventos encuentran cada generación a través de su memoria, llamándoles a la decisión y en obediencia a ellos pueden participar de la misma redención de sus antepasados.

³⁰ A. Popovic, *The Bible as a Book of Memory...*, 430.

1.4.2. Memoria, olvido e identidad

Israel no preserva entonces sus tradiciones para admirarlas como piezas de museo. Son tradiciones vivas y significativas para la comunidad en cada generación. Así lo entiende Dt 5,3 cuando dice “no hizo esa alianza con nuestros padres, sino con nosotros, con los que estamos vivos hoy, aquí”. Esto quiere decir que la alianza que Dios estableció con los antepasados no pertenece al pasado, sino que continua en el aquí y ahora de la memoria y de la vida Dt 4,8; 4,40; 5,1; 6,1.³¹ La anamnesis en Israel no es una actualización meramente cültica, sino que tiene alcances a nivel existencial y práctico.

“La memoria agradecida por la acción liberadora de Dios en el pasado se convierte en obligación para que quienes experimentaron libertad no se comporten nunca como opresores. Israel es invitado a comportarse como su Liberador y con los criterios de la ley que su Liberador le dio. En el nombre de Yahvé están invitados a eliminar la opresión y a promover la hermandad y la solidaridad. Así como ha recibido el don de la libertad, debe ahora extender ese don incluso con extranjeros Lev 19,34; de modo que todos puedan recibir los beneficios del don de Dios”.³²

El olvido colectivo genera la autodestrucción del pueblo.³³ “Si olvidas al Señor, tu Dios, y sigues a dioses extranjeros, les das culto y te postras ante ellos, yo les garantizo a ustedes que perecerán sin remedio”. Dt 8,19 Olvidando los eventos constitutivos como nación, pero sobre todo, olvidando en la fe el Hacedor de esos eventos, su identidad se desvanece.

Incluso el profeta Amos previene de una lectura equivocada de la memoria donde Israel la interpreta la libertad mas como un privilegio que como una responsabilidad. Para el profeta, Dios ha liberado también otras naciones, “si

³¹ Cfr., Ibid., 420.

³² Ibid., 421.

³³ W. Gross, *Identidad a través del recuerdo. Israel como comunidad de aprendizaje y recuerdo*, en Revista Bíblica, Año 66/3, (2004), 202.

saqué a Israel de Egipto, saqué a los filisteos de Creta y a los sirios de Quir” Am 9,7. La responsabilidad para actualizar el don recibido sirve como precaución para nunca dar por supuesto lo que Dios ha realizado.³⁴ La elección de Israel no tuvo nada que ver con sus méritos, pues no era ni la nación más poderosa, ni la más santa o religiosa. Por puro amor Dios los eligió para ser su pueblo. Dt 7,6. Existe el riesgo de que Israel olvide la gratuidad de su elección, de que olvide lo que Yahvé ha hecho por ella, y piense que su prosperidad se debe a su propio esfuerzo Dt 8,1-18.

Si de algo es consciente Israel es que ha sido elegido, de que Yahvé hizo con ellos una alianza eterna. Pero en un momento dado, el pueblo comprendió que las distintas alianzas que Dios hizo con ellos se remontaban a la alianza original, aquella de la creación: “Cuando contemplo el cielo, obra de tus manos, la luna y las estrellas que has creado, ¿Qué es el hombre para que te acuerdes de él, el ser humano para que te ocupes de él? Sal 8,4. Acordarse del hombre es sinónimo que cuidar de él. La alianza no es otra cosa que la creación renovada, rescatada de la infidelidad del hombre cuando se olvida de su creador.

“Traer el pasado a la memoria es, en definitiva, volver a ponerse en contacto con aquel que me constituye en el ser, si la verdad que el hombre respira gracias al sople de Dios. Llegado a ese punto original, en comunión con Dios, reconozco al mismo tiempo un futuro que es su secreto. Así, por medio de la memoria, mi presente se habrá encontrado una dinámica creadora, divina”.³⁵

Por eso el Deuteronomio busca estrategias de recuerdo colectivo. En las sociedades antiguas, eran unos cuantos privilegiados los que ejercitaban el aprendizaje de lo antiguo, sacerdotes, cronistas, etc. Lo interesante es que el

³⁴ Anto Popovic, *The Bible...*, 441.

³⁵ X. León Dufour, *La fracción del Pan, Existencia...*, 142.

deuteronomista invita a que todos aprendan; el recuerdo colectivo debe enraizarse en los corazones de todos en el pueblo de Dios. No son pues recuerdos secretos, sino conocimientos accesibles a todos, incluso los niños, las mujeres, los refugiados. Dt 31, 10-13. La memoria sobre los acontecimientos que dieron origen a Israel como pueblo no queda reservada al ámbito general, en el culto o las grandes festividades, sino a lo mas particular como es la familia. Los padres recuerdan y transmiten, para que a su vez los hijos después recuerden y transmitan. Dt 6,20.³⁶

Es cierto que cada siete años los sacerdotes recitaban en las asambleas festivas la Toráh entera, pero esto era poco práctico para el aprendizaje colectivo. Se requerían fórmulas recitables, textos cortos fáciles de aprender. Aparece así la famosa confesión de fe que había que interiorizar en el corazón y recitarla continuamente. Además, había que apuntalarla con signos en el propio cuerpo para ejercitar el recuerdo.

“Escucha, Israel, el Señor, nuestro Dios es solamente uno. Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda el alma y con todas las fuerzas. Las palabras que hoy te digo quedarán en tu memoria, se las inculcaras a tus hijos y hablarás de ellas estando en casa y yendo de camino, acostado y levantado; las ataras a tu muñeca como un signo, serán en tu frente una señal; las escribirás en las jambas de tu casa y en tus portales” Dt 6,4-9.

Tenemos además el llamado ‘pequeño credo histórico’, como le llama Von Rad de Dt 26,5-10. En el marco del ritual anual de la cosecha, el padre de familia debe pronunciar una acción de gracias y recitar este credo:

“Mi padre era un arameo errante: bajó de Egipto y residió allí con unos pocos hombres; allí se hizo un pueblo grande, fuerte y numeroso. Los egipcios nos maltrataron y nos humillaron, y nos impusieron dura esclavitud. Gritamos al Señor, Dios de nuestros padres, y el Señor escuchó nuestra voz; vio nuestra miseria, nuestros trabajos, nuestra opresión. El Señor nos sacó de Egipto con mano fuerte,

³⁶ Cfr., W. Gross, *Identidad...*, 204.

con brazo extendido, con terribles portentos, con signos y prodigios, y nos trajo a este lugar, y nos dio esta tierra que mana leche y miel. Por eso entro aquí con las primicias de los frutos del suelo que me diste, Señor” Dt 26,5-10.

Según Gross se trata en estos textos de lo que él llama un ‘sujeto de larga duración’. Es decir, el Israel de los patriarcas, el del éxodo y la tierra prometida y aquel del exilio son en realidad un único sujeto que se extiende a lo largo de períodos de tiempo, pero desde el punto de vista de la fe, se trata de un solo tiempo; todos los personajes son en cierto modo contemporáneos. Por eso el padre de familia habla en presente y se pone el mismo como rescatado de Egipto aunque el éxodo haya sucedido siglos antes: “éramos esclavos del faraón en Egipto y el Señor nos sacó...” Dt 6,21. La identidad del pueblo no se determina entonces por el lugar en donde habita (por eso puede seguir siendo el pueblo de Dios en el exilio), sino por su memoria común, por un pasado continuamente actualizado en el recuerdo.

“Israel encuentra su identidad por medio de Dios y en relación a Dios, en tanto que Él ha obrado hacia Israel dentro de la historia... La transmisión a través de las generaciones, se logra en esta concepción cuando todos aprenden y todos enseñan y todos se identifican: religión como comunidad de aprendizaje y de recuerdo”.³⁷

Es la memoria de su relación con Yahvé que va configurando la identidad de Israel como pueblo, y es entonces el olvido, desconfigura su identidad, la desvanece.

1.4.3. Memoria profética: crítica social, desajuste con el presente y esperanza futura

Los profetas en Israel eran figuras públicas, en contacto con la realidad concreta del pueblo. Gran parte de su predicación tiene que ver con recordar

³⁷ Walter Gross, *Identidad...* 211.

a Israel la fidelidad de Dios y su infidelidad a la alianza. La denuncia era parte integrante de sus oráculos.

En el profeta Miqueas, el verbo *zahkar* aparece en el contexto judicial. Miq 6,5. Invocando al cosmos como testigo, Yahvé se defiende de las acusaciones en primera persona pidiendo a Israel que ‘recuerde’ las obras que ha realizado en su favor. El acusado apela a la memoria como su principal defensa; con ella intenta demostrar su inocencia frente a los cargos que se le presentan. Yahvé incita a recordar de modo que la generación que lo acusa, pueda actualizar la experiencia redentora de sus antepasados. Recordar es volver a participar. En realidad las acusaciones a Yahvé no tienen fundamento simplemente porque han ‘olvidado’ como El les ha salvado en el pasado.

El profeta presenta la defensa de Yahvé como una protesta frente a un culto externo y sin compromiso social. Mq 6, 6ss, no se puede conmemorar a Yahvé y al mismo tiempo tolerar los peores abusos a la alianza en la vida comunitaria del pueblo. Miqueas apela a la memoria de Israel como un medio de actualizar el propósito original de Yahvé para su pueblo.

En forma similar el profeta Zacarías critica la práctica del ayuno como conmemoración de la destrucción del templo. Zac 8,18-19. Existía la práctica de ayunar en el décimo, cuarto, quinto y séptimo mes siguiendo en orden cronológico los eventos de la tragedia del exilio: la invasión (décimo mes), el derribo del muro (mes cuarto), la destrucción del templo (quinto mes) y el asesinato del administrador Gedaliah (mes séptimo). 2 Rey 25,4; 8,22.25. Algunos cuestionan al profeta la efectividad del ayuno, a lo que él responde que no es necesario cambiar el ayuno sino modificar la conducta que lo

acompaña, especialmente por lo que se refiere a las relaciones con los necesitados y la práctica de la justicia. Zac 7,3; 9,11. En decir, para que la tenga sentido la memoria litúrgica en forma de ayuno, son necesarias acciones éticas que le correspondan. El ayuno no sirve para que Dios cambie su forma de actuar, sino para que los que lo practiquen inicien una nueva forma de interactuar con su prójimo.³⁸

En el caso del segundo Isaías, la predicación sobre la memoria imprime su característico tono de esperanza escatológica. El problema aparece entre los exiliados que tienen dificultades para sentirse parte de las promesas de alianza con Yahvé en esa situación de abandono y desesperanza. Entonces el profeta dice: “recuerden las cosas antiguas y medítenlas...porque yo soy Dios”. Is 46,9. Esas ‘cosas antiguas’ no son obras específicas sino que se quiere incluir la totalidad de los compromisos cumplidos por Dios en el pasado con relación a Israel. Apuntan pues estas cosas a la soberanía de Dios sobre la historia. Él está trayendo del pasado su designio salvífico que se extiende desde el inicio hasta el final de la historia. Conectándose con el pasado a través de la memoria, se hace parte del futuro, porque el pasado y el futuro son uno solo en el proyecto de Dios.

De manera similar en Is 44,21: “Acuérdate de esto, Jacob; de que eres mi siervo, Israel. Te formé, y eres mi siervo, Israel, no te olvidaré”. En continuidad con los versos 6-8, donde Yahvé se presenta como el redentor, el ‘primero y el ultimo’. Porque El tiene absoluto control sobre la historia, puede anunciar su voluntad en el pasado y cumplirla en el futuro. Israel es su

³⁸ Cfr., A. Popovic, *The Bible as a Book...*, 430.

testigo. El v. 21 no se refiere a específicos incidentes en la historia, sino a una fe que abraza la historia entera e interpela de Israel una respuesta.

Estos versos parecen contradecir lo que antes el profeta en el capítulo anterior Is 43,18: “no recuerden lo de antaño, no piensen en lo antiguo; miren que realizo algo nuevo. Ya esta brotando, ¿no lo notan?”. Sin embargo, leído en el contexto amplio, este verso difiere solo en énfasis, pero de hecho, invita al mismo tipo de esperanza escatológica. Isaías previene a Israel de buscar continuidad y sentido en su existencia anclándose en las cosas pasadas. Dios, su redentor, está creando cosas nuevas, que sobrepasan todo lo antiguo. La redención invita a Israel a enfocarse en la esperanza futura más que en la memoria de sus antiguos pecados. El mismo contraste puede verse en Is 65, 17.

Para Popovic esta prohibición de recordar se refiere a la idealización del pasado como una excusa para escapar del presente e incluso del futuro.³⁹ Por ejemplo en el caso del miedo de Israel de ser un pueblo libre y su tentación de recordar ‘las cebollas de Egipto’ en lugar de construirse como comunidad nueva. Num 14,4. “La comunidad renuncia a su futuro y declara la vuelta al pasado como el destino final de su camino”.⁴⁰ Isaías quiere insistir entonces que recordar el pasado es justificable sólo si se conecta vitalmente con el presente, si funciona en el presente como una nueva y creativa actualización del pasado, como una nueva creación, pero nunca como una imitación esclavizante de lo que ya se fue.

El profeta insiste tanto en la continuidad como en la discontinuidad de la historia. Hay una continuidad entre el pasado y el futuro porque el proyecto

³⁹ Cfr., A. Popovic, *The Bible as a Book...*, 421.

⁴⁰ Id.

salvador de Dios es uno solo. Pero hay una discontinuidad por las faltas de Israel: su pasado de infidelidad evoca la necesidad de un nuevo comienzo de su historia. En ambos casos, la memoria de Israel es una activa respuesta de fe que le conecta con la acción salvadora de Dios en la historia. No se trata de transmitir una moral o un saber sino introducir en una historia de alianza. “El papel de la tradición es posibilitar a un individuo o a una generación que pueda superar su propia historia y medirla con la historia de su pueblo”.⁴¹

1.4.4. Memoria y conversión

En el profeta Ezequiel aparece una característica nueva del verbo recordar. En varios pasajes aparece junto a una formula estereotipada sobre la autoridad de Yahvé: ‘para que sepan que yo soy el Señor’ Ez 6,10; 16,62; 20,44; 36,23. Según Zimmerli el profeta utiliza estas formulas donde un evento funciona como autorrevelación divina. El conocimiento de Dios proviene de un acto suyo en la historia. No se trata de un proceso de especulación humana sobre la esencia de Dios sino de una respuesta a la iniciativa divina de auto comunicarse a través de los acontecimientos salvíficos.

Cuando Israel trae a la mente esos acontecimientos no se trata de un conocimiento de segundo rango respecto a los eventos del Éxodo o del Sinaí, sino una actualización de los mismos. Así, *zahkar* viene a significar un reconocimiento o discernimiento que vuelve a la persona hacia Dios. Los exiliados en Babilonia experimentaban la ausencia del Dios de la alianza; en la memoria y en el reconocimiento de su pecado, se reencuentran con el Dios

⁴¹ Jacques Trublet, *Quand l'Ancien Testament invite a la memoire*, en *Christus* 37 (1990) 190, condensado en *Selecciones de Teología* 122/31, (1992), 185.

de sus antepasados. La historia de la redención continúa en la respuesta obediente de Israel. Aunque separados en tiempo y espacio de la esfera de la revelación de Dios en el pasado, en la memoria esa distancia se anula y los exiliados pueden compartir de nuevo la historia salvífica.

La memoria invita entonces a que los que conmemoran se metan en la piel de quienes en el pasado experimentaron la salvación de Dios, convirtiendo el pasado en una verdadera parábola del presente: “El Señor, nuestro Dios, hizo alianza con nosotros en el Horeb. No hizo esa alianza con nuestros padres, sino con nosotros, con lo que estamos vivos hoy, aquí.” Dt 5,2.⁴²

1.4.5. Memoria, oración y esperanza

En el salterio se encuentran las mayores recurrencias del verbo zahkar, sea en salmos de queja individual o comunitaria (42, 63, 77, 119, 143, 137) o en salmos de acción de gracias. El salmo 42 presenta a un individuo que ha sido expulsado del templo y sufre terriblemente por tal situación. Cuando el recuerda parece que revive los tiempos en que podía alabar a Dios en su santuario como parte de la comunidad que rendía el culto. “Recordando otros tiempos desahogo mi alma, como entraba en el recinto y me postraba hacia el santuario entre cantos de júbilo y acción de gracias...” Sal 42,5. Es la memoria que le devuelve la esperanza.

En el salmo 77 se trata de una situación similar. Un israelita afligido se queja de que Dios ha cambiado su actitud hacia él. Trata de restablecer contacto con Yahvé, busca sin descanso; es entonces que ‘recuerda’ los días antiguos, cuando estaba en comunión con Dios; y recuerda con gemidos, medita, suspira casi hasta el desmayo. En este contexto recordar parece

⁴² Cfr., Ibid., 188.

más cercano al movimiento psicológico de reflexionar o meditar, pero con todos los adjetivos e inclusiones de sentimientos pareciera más bien como una participación o actualización de la experiencia anterior.

Este salmo presenta un problema exegético pues la primera parte parece una queja en primera persona singular donde el recuerdo de los años pasados no parece servirle de mucha ayuda en su situación de desesperanza. Su memoria le sume más en el duelo. Sin embargo, a partir del verso 12, sin ninguna explicación, el salmo se convierte en un himno de gozo y alabanza, y la memoria aquí funciona como una actualización de la historia de la redención proclamada entre cantos y júbilo.

¿Cómo se puede explicar este cambio repentino? Los exegetas se dividen tratando de comprenderlo, por ejemplo distinguiendo el objeto de la memoria. En la primera parte del salmo se trata de una memoria subjetiva, cuando recuerda su propia participación fallida en su relación con Dios, en la segunda, la memoria se concentra en el recuerdo de las maravillas obradas por Dios. Begrich sugiere que se trata de un oráculo de salvación del sacerdotal, en boca de un personaje del culto, lo que explicaría el cambio de tono.⁴³

Weiser propone que algo sucede en el salmista por su participación en el culto. Viene con su sufrimiento y desesperanza, sus recuerdos solo le sirven para sentirse abandonado, y mediante su inclusión en la oración comunitaria donde se recuerdan los grandes acontecimientos de la salvación, su estado psicológico se transforma.

⁴³ J. Begrich, cit. por B. Childs, *Memory and Tradition...* 62.

El verbo *zahkar* aparece en ambas partes del salmo, pero produce efectos totalmente contrarios. La memoria como proceso psicológico es la misma, la diferencia es el efecto que produce: frustración y soledad o encuentro agradecido con Dios y alabanza. Los grandes eventos de la historia de la salvación no son removidos del pasado, pero sirven para recargar con energía la situación presente del hombre angustiado. El acto de la memoria forma un puente que conecta al salmista con el Dios de sus antepasados, pero no por un acto prometeico de auto proyección, sino porque esos eventos recordados en el culto poseen el poder de hacer presente la salvación de Dios en el aquí y ahora de la oración.

La historia de la redención de Israel continua en su memoria e interpelan al individuo a una respuesta presente desde su experiencia personal de la misma redención en el aquí y ahora. Esta actualización a través de recuerdo acontece en el culto. En el salmo 63, la oración del hombre que sufre comienza en el culto: “¡cómo te contemplaba en el santuario, viendo tu fuerza y tu gloria!”, pero no se queda allí, a través de la memoria, el creyente traslada su oración a las circunstancias difíciles de la vida ordinaria, como en este caso, su misma habitación donde yace enfermo: “en el lecho me acuerdo de ti, y velando medito en ti” v. 7.

Dolerse y llorar con nostalgia es una forma de recordar, de no olvidar. Lamentarse ante Dios es de alguna manera reconocerlo, confesarlo, incluso reconociendo humildemente que no se le comprende, que sus designios son inescrutables. Los lamentos no son expresiones de autocompasión sino peticiones convencidas de que el Señor atenderá misericordiosamente los sufrimientos de su pueblo. Dios es justo y misericordioso. Es sólo cuestión de

tiempo para que el muestre su misericordia, Lam 3,31. “En el centro de la memoria bíblica esta la fe constante en el Dios de Israel que libera de situaciones difíciles incluso cuando su pueblo es el mismo responsable de sus desastres”.⁴⁴

Finalmente, en el salmo 137 encontramos una queja comunitaria de los israelitas que han visto la destrucción de Jerusalén y que enmudecen cuando en Babilonia les piden que canten una alabanza a su tierra, “¡Cómo cantar un cántico del Señor en tierra extranjera!”. En un arranque de sentimientos violentos que se evocan en la memoria, esta se convierte en un compromiso, incluso con un juramento: “Si me olvido de ti Jerusalén, que se me paralice la mano derecha, que se me peque la lengua al paladar si no me acuerdo de ti”, v. 5. Este tipo de ‘memoria reservada’ o ‘memoria silenciosa’ es una respuesta a la invitación de asimilarse con su entorno.

A los desterrados les es permitido alimentar sus costumbres y tradiciones, cantando canciones de Sión, pero integrándose a su nueva situación, convirtiéndose en parte de ella. Esto sería en cierto modo aceptar una identidad nueva y hacer de su memoria un folclor superficial. “La memoria no es un entretenimiento confortable, no es una fabula interesante del pasado. La memoria es una promesa que incluye una toma de postura, un desafío de conversión existencial”.⁴⁵ El rol de la memoria es especialmente importante en tiempos de catástrofe, cuando la existencia misma de la comunidad es amenazada. Cuando lo que se ha perdido se recuerda, se puede mantener viva la esperanza de reconstruirlo. Era el caso de los deportados en Babilonia y la memoria de su tierra, su templo, su rey, su ciudad santa. La memoria

⁴⁴ A. Popovic, *The Bible as a Book...*, 429.

⁴⁵ Id.

funciona como una fuerza creativa y constructiva que sostiene la lucha y la esperanza.

“Gracias a la memoria colectiva y a la conexión creativa con el pasado, la comunidad judía en el exilio de Babilonia creó una forma nueva de conciencia comunitaria, nuevas estructuras sociales, nuevas expresiones religiosas, incluso tuvo la oportunidad de repensar su propia herencia religiosa en una nueva situación. Jer 29,1; Esdras 8,1. Este tipo de memoria colectiva del pasado capacitó a la comunidad no sólo a preservar su identidad etno-religiosa, sino que sentó las bases para una interpretación actualizada de su pasado y el comienzo de la reconstrucción de su futuro: la vuelta a su tierra, la reparación del templo y la ciudad, la renovación de sus instituciones políticas, etc.”⁴⁶

Otra función fundamental de la memoria de los exiliados es la oportunidad de mirar retrospectivamente su historia para identificar la propia responsabilidad en los eventos ocurridos. Ante la inmediata tentación de buscar culpables e incluso de inculpar a Dios mismo por su ‘ineficiencia’ para evitar la catástrofe, Israel recuerda los oráculos proféticos que le prevenían de la inminente destrucción 2 Rey 17,13; Lam 1,5; 8,14.22; 3,42. Y la terrible experiencia en el exilio se convierte en una oportunidad para la conversión. La memoria del sufrimiento pasado es una especie de señal en el camino para evitar en el futuro los errores cometidos, aquellos que fueron causa de su ruina y destrucción. “Un tiempo de sufrimiento llega a ser un momento para ver nacer una nueva esperanza”.⁴⁷

En síntesis, en los salmos de queja, sea personal o comunitaria, el uso de la memoria viene aparece en términos de separación y dolor; pero se

⁴⁶ Ibid., 425.

⁴⁷ J. Blenkinsopp menciona al final de su artículo la tradición judía del ayuno *Tisha be'Av*, cuando conmemoran el desastre del exilio junto con la esperanza mesiánica. De acuerdo con *Bereshit Rabbah* 55 el Mesías nacerá el día del mes cuando el templo fue destruido. La memoria del desastre es así conectada con la posibilidad de una futura restauración. *Memory, Tradition and the Construction of the Past in Ancient Israel*, Biblical Bulletin 27, (1997), 82.

convierte progresivamente en una búsqueda de las experiencias pasadas cuando Dios se mostró benevolente hacia ellos; más aún, a través de la memoria reencuentran no solamente eventos favorables, sino al mismo Dios redentor.

La atención no se pone más en eventos históricos específicos sino en la realidad divina impresa en esa historia. El vocabulario usado en los salmos es un signo de tremendo impacto de internalización que estos procesos anamnéticos producen en las personas y las comunidades. Recordar es reencontrarse con Dios mismo.

1.5. El 'recuerdo' atado a las manos

El sustantivo *zikkaron* aparece 24 veces en el Antiguo Testamento, sobre todo en el Pentateuco y especialmente en el documento sacerdotal, además, en los profetas post exílicos. Tiene dos significados básicos, en sentido pasivo quiere decir memorándum, una cosa que es digna de ser recordada; pueden ser obras memorables, o dichos o eventos. Ex 17,14; Esther 6,1; Job 13,12. En el caso del texto del Éxodo se habla incluso de un 'libro de memorias'. Este primer sentido, no parece tener especial relevancia teológica.

En segundo lugar, *zikkaron* puede ser entendido activamente como un memorial que llama a algo para ser recordado. Este sentido es mayoritariamente usado por el Sacerdotal, y puede ser un objeto de culto como el altar (Num 17,5); un botín (Num 31,54); piedras de ónix (Ex 28,12); dinero de rescate (Ex 30,6); o puede ser también una actividad cúllica como el sonar de trompetas (Num 10,10; Lev 23,24), o una fiesta como la Pascua (Ex 12,14).

Merece atención especial el uso de las filacterias como formas externas de actualizar la memoria. Se trata de fragmentos de la Sagrada Escritura atados en el brazo o en la ropa que servían para recordatorios constantes y permanentes de los mandamientos de la ley. Ex 13, 1-10; Dt 6, 4-9. Pero el objetivo final era que estos memoriales fueran internalizados en la mente, el corazón y la voluntad. Por eso, al ponerlas cerca de las manos significaba que orientaban sus decisiones y sus acciones.⁴⁸ Para el sacerdotal, Dios ha establecido una relación de alianza con Israel que se expresa en sus divinas leyes. Signos y memoriales sirven dentro de este contexto de gracia tanto para garantizar como para mantener en cada generación esta relación eterna. El culto en Israel sirve como un recuerdo continuo a Dios para que no olvide su alianza, y los objetos del culto, entendidos como memoriales simbolizan esa relación.

En el texto de Num 17,5 el memorial del altar es tan sagrado que nadie excepto el sacerdote puede acercarse para ofrecer incienso a Yahvé. El memorial es un recuerdo constante para el pueblo, más que para Dios. En cambio, en el caso de Ex 12, 14 con la fiesta de la pascua parece más intenso pues no se trata de revivir un evento pasado sino mantener viva una realidad que ha penetrado la historia, pero permanece como una ley estable. El memorial estimula la memoria de Dios y sus actos de memoria son sinónimos de sus actos de intervención. El *zikkaron* estimula la memoria de Israel. La descripción detallada del ritual de la Pascua en Ex 12 pone de manifiesto la importancia tanto del recuerdo como del nuevo inicio durante la ceremonia. Se trata de una especie de actuación memorial comiendo de pie,

⁴⁸ Cfr., A. Popovic, *The Bible as a Book...*, 423.

de prisa y con la cintura ceñida, con sandalias y bastón. Y usando el plural en la narración: “nosotros éramos esclavos en Egipto”; invitando a cada individuo que participa a internalizar la experiencia colectiva del pasado.

En cada generación, uno había de mirarse a sí mismo como si personalmente hubiera también salido de Egipto por la mano poderosa de Yahvé. “Blenkinsopp le llama “*social embodiments of memory*”. Pero al mismo tiempo declarando que aquel día es el primero del calendario, indicando así una especie de nuevo comienzo. El pasado se actualiza, pero sin anclarse en él, sino lanzando la comunidad que recuerda hacia delante. “La pascua, combina entonces recuerdo y nuevo comienzo. Recuerda o trae a la memoria el pasado, pero reconectándose con el presente”⁴⁹

El uso del concepto en el sacerdotal confirma lo que antes se había dicho sobre el verbo zahkar como la acción de Yahvé desarrollando su historia de salvación. El sustantivo tiene este mismo sentido: la historia de Israel es pensada como el propósito divino puesto en marcha desde la eternidad y manifestado en la historia. La idea del sacerdotal no es solo conectar el presente con los eventos pasados, sino mantener el plan divino y acercar lo más posible a Israel a este plan. Los memoriales como objetos de culto sirven para asegurar la relación de Israel con el plan de Dios recordándoles tanto a Dios como a Israel esta alianza.

Cuando se le recuerda a Dios su alianza y él la trae a su memoria equivale a que la está actuando. En el caso de Israel, recordar la alianza es cumplir el designio de Dios, es convertirse y ser fiel. La historia así, para el sacerdotal, es el desenvolvimiento del designio divino a través de la

⁴⁹ Cfr., Joseph Blenkinsopp, *Memory, Tradition...* 79.

interacción de la memoria de Dios y la de Israel. Si Dios miraba el arco iris y recordaba la alianza con Noé, el creyente mira las borlas en sus vestidos y “así recordarán y cumplirán todos mis mandatos y vivirán consagrados a su Dios”. Num 15,38

En Dt 13,9 la ley de los panes ázimos se menciona como “señal en el brazo, como recordatorio en la frente para que tengas en los labios la ley del Señor que con mano fuerte te saco de Egipto”. Para el deuteronomista el memorial no sirve para apuntar mas allá de sí mismo ni simplemente acompaña el acto revelatorio de Dios sino que la ley se convierte en el propio memorial. Le recuerda a Israel su responsabilidad respecto de la alianza. La Toráh es una expresión dinámica de la relación de Israel con Yahvé, cada generación debe continuar recordando la redención. Dt 11,19; 30,11.

El *zikkaron* reactiva el evento original en Egipto, al participar de él, Israel reafirma su relación con Yahvé. Así, el memorial sirve para que Israel pueda tener siempre la ley de Yahvé en la boca. O en Jos 4,7 donde las piedras sirven como memorial de Yahvé abriendo las aguas del Jordán. Al mirarlas, el evento será siempre una realidad presente y se podrá transmitir de generación en generación.

Aquellos que regresan del exilio en Babilonia recogen fragmentos que sobrevivieron a la catástrofe en orden a reconstruir y revitalizar en el presente de modo que la continuidad con el pasado se mantenga. Vasos sagrados que fueron robados, les son ahora devueltos Esdras 1,7; 6,5. Ellos empiezan a construir el nuevo templo exactamente en el mismo lugar donde el templo de

Salomón estaba antes de la destrucción. Una forma de establecer 'continuidad espacial' con el pasado.⁵⁰

Merece sin duda una mención especial el lugar privilegiado que ocupa la Sagrada Escritura como memorial en el pueblo de Israel. "En su creación, preservación y meditación constante mediante la interpretación profética y los comentarios de los escribas, las Escrituras constituyen uno de los principales focos de memoria sagrada, un medio fundamental para modelar el presente y el futuro".⁵¹

1.6. Memoria e historia de salvación

En contraste con las culturas vecinas, el culto de Israel no es una representación de las narraciones míticas que explican su origen y su destino. Israel recuerda hechos históricos en los que Yahvé ha actuado en su favor. Y los hechos históricos no se pueden repetir. El culto actualiza en Israel la solidaridad con sus antepasados, con aquellos que participaron explícitamente en el éxodo. ¿De qué manera se participa entonces desde el presente en los eventos redentores pasados?

Es importante aquí entender el sentido que la cultura hebrea le da al tiempo y al espacio. Los eventos pasados no son estáticos, no están muertos. En analogía con la palabra creadora de Dios, los eventos redentores de la historia de Israel no están anulados, sino que continúan encontrando a cada generación. El Antiguo Testamento testimonia una serie de

⁵⁰ Cfr., A. Popovic, *The Bible as...*, 430.

⁵¹ Stephen C. Barton, *Memory and Remembrance in Paul*, en Barton, Stephen C., Stuckenbruck, Loren T., Wold, Benjamin G., (Eds.), *Memory in the Bible...*, 326.

eventos que han traído a Israel a la existencia, son eventos únicos e irrepetibles, ha habido un solo éxodo, una sola entrada a la tierra prometida, un solo exilio en Babilonia. Son todos ellos eventos constitutivos para Israel. Ellos se convierten en el vehículo de interpretación del tiempo y del espacio en Israel.⁵²

Son eventos que se pueden datar, pero no son estáticos, sino son el inicio que se prolonga ininterrumpidamente en el tiempo. Cada generación se encuentra con ellos y experimenta los frutos de la redención operada entonces. Cada generación lucha con el sentido redentor de estos eventos, es desafiada a entrar en el tiempo redentor de Dios, para participar desde el presente en el mismo evento del Éxodo y recibir los mismos frutos que sus antepasados.

Un evento pasado, cargado densamente con la fuerza redentora de Dios, tiene la fuerza transformativa más allá del tiempo en que sucede, a través de la memoria. Actualización es el proceso mediante el cual un evento pasado se hace contemporáneo a cada generación trascendiendo el tiempo y el espacio. La barrera de separación cronológica es superada en la memoria. Pero ¿de qué manera los eventos recordados se relacionan con los testigos primarios de esos eventos? El acto del recuerdo no es una simple reflexión, sino que envuelve acción, un encuentro con los eventos históricos. Cada generación en Israel testimonia en la fe la realidad recordada en la memoria. Los eventos redentores no quedan en el pasado, sino que emergen con nuevos significados porque se identifican con las circunstancias históricas cambiantes del presente. La llamada de Dios a Israel para que crea y siga su

⁵² Cfr. B. Childs, *Memory and Tradition...* 81-89.

alianza no se da en abstracto, sino siempre a través de situaciones históricas concretas. La historia de la redención no es una reflexión piadosa de Israel, sino que cada generación reinterpreta los mismos eventos fundacionales como si los volviera a encontrar. Cada generación reescribe el mismo evento del pasado en términos de su propia experiencia con Dios en la historia.

La centralidad de la memoria en Israel como configuradora de identidad y como sostén en tiempos de crisis ilumina nuestra búsqueda sobre la importancia de la recuperación e integración de las memorias de nuestras gentes en la Iglesia mexicana. Habla de nuestra responsabilidad para reconocer cómo Dios ha ido escribiendo su historia de salvación en y a través de nuestros procesos históricos, y como nosotros hemos sido capaces de leerlos e interpretarlos, o de ignorarlos pensando han sido solamente producto de nuestras decisiones.

¿Cómo esta cultura de la memoria judía es apropiada en las comunidades neotestamentarias? ¿De qué manera, la comunidad cristiana se conforma como una comunidad memorial?

2. Nuevo Testamento

Los conceptos griegos utilizados en el Nuevo Testamento para hablar de la memoria y del recordar no ofrecen particular dificultad lexicográfica: *mnemoneuo* (20x), *mnaomai* (20x), *mimnesko*, *hypomimnesko*, *anamimnesko*, (14x), *anamnesis* (4x), *mneia*, *mneme*, *mnemosynon*, (5x).⁵³

⁵³ Stephen D. Renn, ed., *Expository Dictionary of Bible Words*, (Peabody: Hendrickson Publishers 2005), 804.

No encontramos tampoco en el Nuevo Testamento alguna reflexión específica sobre la naturaleza o las funciones de la memoria.⁵⁴

Hemos mencionado antes la importancia de la tradición oral en la cultura hebrea, de alguna manera comprensible dada las circunstancias de que la mayoría de las personas en Palestina no sabían leer o escribir. Se piensa comúnmente que las personas iletradas tienen una especie de capacidad extraordinaria de conservar las cosas en la memoria para compensar su incapacidad de escribir los acontecimientos significativos. Algo similar a lo que sucede con el desarrollo de los otros sentidos en una persona invidente.

Sin que esto sea una regla estricta, sirve para poner en justa medida las diferencias culturales entre las comunidades cristianas primitivas y las sociedades actuales; aquellas, acostumbradas a conservar y transmitir principalmente de forma oral de una generación a otra los acontecimientos de su historia; éstas, confiadas en los 'testimonios escritos', archivos y medios tecnológicos que están a disposición permanente para ir al pasado sin gran dificultad.

2.1. Recordando a Jesús

La relación que Jesús estableció con sus discípulos y con el resto de quienes que escucharon su mensaje sobre el reino de Dios y que fueron testigos de su vida y de su muerte, generó un cuerpo de memorias que luego fueron articuladas en lo que hoy conservamos en los escritos neotestamentarios. En la investigación que J. Dunn sobre la tradición oral en los años que van de la muerte de Jesús hasta la aparición de los evangelios,

⁵⁴ Para ésta sección seguimos en gran parte la exposición de Nils A. Dahl, *Jesus in the Memory of the Early Church*, (Minneapolis: Augsburg Publishing House 1976), 11-29.

señala algunas particularidades sobre cómo y por qué Jesús es recordado por sus discípulos:

2.1.1. Jesús como Rabí

Entre los títulos más comunes con los que Jesús fue reconocido tanto por sus contemporáneos, como especialmente por sus discípulos está el de “maestro”. Ya el mismo concepto implica una deliberada y estructurada impartición de conocimiento y sabiduría, y una preocupación tanto del maestro como de los alumnos que la enseñanza sea recordada y se convierta parte de las fuentes a través de las cuales ellos practicarían su discipulado. “En una sociedad oral, el recuerdo sería el primer medio por el cual el discípulo retiene lo aprendido y es capaz de echar mano de ello en el futuro cuando lo necesita”.⁵⁵

Por otro lado, es sabido que la memorización y la constante repetición eran las principales técnicas usadas en la educación de ese tiempo en Palestina. Por eso es plausible pensar que Jesús no enseñó a sus discípulos o a sus oyentes las buenas nuevas del reino sólo una vez y sólo de una forma. Normalmente un maestro busca la forma de verificar si sus enseñanzas han sido aprendidas pidiendo a los alumnos las repitan. Lo que Jesús enseñaba era algo explícitamente requerido de ser recordado como parte importante del discipulado de los cercanos a Jesús. Deliberadamente se buscaba implantar de manera firme aquellas nuevas enseñanzas en la mente y los corazones de los discípulos, pero luego también que ellos mismos pudieran apropiárselas y

⁵⁵ James D. Dunn, *Social Memory and the Oral Jesus Tradition*, en Barton, Stephen C., Stuckenbruck, Loren T., Wold, Benjamin G., eds., *Memory in the Bible and Antiquity*, (Durham: September 2004), 185.

vivir de acuerdo a ellas. Por otro lado, lo que Jesús transmitía no eran complicadas fórmulas o frases elaboradas. Característica fundamental era su sencillez, el uso de ejemplos de la vida cotidiana, parábolas y comparaciones, que por su plasticidad eran mucho más sencillas de recordarse.

2.1.2 Palabras y actitudes

Es importante distinguir que lo que los discípulos recordaban sobre Jesús no fueron sólo sus enseñanzas, las palabras nuevas y frescas del reino y de Dios como Padre, sino parte de su memoria fueron también las actitudes de Jesús, y lo que a él aconteció. Estos recuerdos no son sólo el resultado de una deliberada opción pedagógica del maestro, sino del impacto que tales actitudes y eventos lograron en los discípulos. Se trata de recuerdos de hombres y mujeres que no solo asistieron a lecciones teóricas sobre una nueva manera de relacionarse con Dios, de ver el mundo y de encontrarse con los demás, sino hombres y mujeres cuyas vidas fueron transformadas por Jesús, que recibieron una llamada, que dejaron esquemas anteriores de vivir y que por lo tanto eligieron configurarla con el estilo alternativo que Jesús proponía. Sus palabras y su comportamiento eran paradigmáticos para sus propias palabras y comportamientos. Por supuesto que era entonces fundamental para ellos recordar lo que Jesús dijo e hizo.

“La tradición de Jesús (dichos y hechos) no fue memorizada como ‘la enseñanza del maestro’, sino que fue absorbida dentro de la propia conciencia y de la vida de las primeras comunidades para convertirse en la fuente de la cual casi instintivamente se recurría para comprenderse y comprender el entorno, y sin tener que concentrarse en un acto explícito de memoria sobre lo que Jesús enseñó”.⁵⁶

⁵⁶ James D. Dunn, *Social Memory...*, 188.

2.1.3 Recuerdos compartidos

La vida de Jesús, dichos y hechos incluidos ‘impactó’ la vida de sus contemporáneos, y estos comenzaron inmediatamente a compartir entre ellos sus experiencias. El recuerdo de los discípulos sobre Jesús no fue nunca un proceso individual y aislado, sino que fue sujeto de conversación e incluso discusión entre los que habían sentido afectadas sus vidas. Son estas primeras memorias compartidas que se convierten en colecciones de dichos y hechos comenzando así a articularse la tradición escrita que desembocará en los evangelios. Y esto no sólo tiene que ver con los ‘recuerdos’ después de la pascua, que debieron ser verdaderamente acalorados, sino el mismo hecho de ser enviados por Jesús a predicar suponía que ellos discutieran los contenidos de las buenas nuevas y el estilo de vida correspondiente que estas exigían y que debían ser predicadas por los pueblos de Palestina.

Después de la resurrección de Jesús, la progresiva definición de la comunidad cristiana como distinta de la comunidad judía, estuvo necesariamente ligada al modo de configurar sus memorias. La comunicación entre las comunidades y los recuerdos compartidos se fueron articulando atendiendo también a las nuevas circunstancias que como Iglesia naciente perseguida enfrentaba. En particular, las memorias del Antiguo Testamento. Esto explica las diferencias en la articulación de las mismas memorias del evento Jesucristo en los evangelios.

2.1.4. Memoria creativa

Los veinte años que transcurren entre la muerte de Jesús y los primeros escritos neotestamentarios dependen entonces de la tradición oral en su totalidad. Sólo unos cuantos tenían acceso a la lectura y escritura, así que el

apelo a la memoria era fundamental cuando se congregaban para escuchar las enseñanzas de Jesús. No contaban con otro medio de comunicación que la palabra recordada y predicada. J. Dunn habla de que en estas comunidades se puede hablar de una memoria 'igual pero diferente'. Es la misma historia predicada y enseñada repetidamente, pero en distinto lugar y con distinto auditorio, de modo que era necesario insistir en determinados puntos más que en otros dependiendo del contexto.⁵⁷ Esto sin comprometer la unidad y coherencia básica de la única y misma memoria de Jesús, como asegura C. H. Dodd:

“Los primeros tres evangelios ofrecen un cuerpo de dichos tan consistente y coherente, a pesar de ser tan distintos en estilo y contenido, que ningún crítico razonable debería dudar, con las reservas de dichos individuales, que encontramos aquí reflejada la enseñanza de un único y singular maestro”.⁵⁸

Conforme se avanzaba en la comprensión y el entendimiento de la originalidad de las memorias sobre Jesús, y por tanto de su carácter de palabra divina, las comunidades congregadas para recordarle se subordinaban a la memoria de sus dichos y hechos, más que estos se subordinaran a las necesidades de la comunidad.⁵⁹

Algunos críticos han insistido en el carácter creativo más que retentivo de la memoria, llegando a insinuar que la tradición sería una deformación de la memoria. Dunn insiste que en una comunidad que otorga tanto peso a la tradición oral, como es el caso de las comunidades de seguidores de Jesús en el primer siglo de nuestra era, hace pensar que hay una continuidad

⁵⁷ J. Dunn, *Social Memory and the Oral Jesus Tradition...*, en Barton, Stephen C., Stuckenbruck, Loren T., Wold, Benjamin G., *Memory in the Bible...*, 192.

⁵⁸ C. H. Dodd, *The Founder of Christianity*, (London: Collins 1971), cit. por J. Dunn, *Social Memory and the Oral Jesus Tradition*, 193.

⁵⁹ Cfr., J. Dunn, *Social Memory and the Oral Jesus Tradition...*, 193.

básica, si no literal si estructural en la memoria sobre la tradición de Jesús. Insiste en cómo estas comunidades repetían constantemente las enseñanzas del maestro para modelar su vida y convertirlas en sangre vital de la comunidad, de cómo la tradición puede servir como la continua y activa expresión de un encuentro transformante con aquel que se recuerda, de cómo la conmemoración litúrgica de lo que y del que se celebra mantiene viva su presencia.⁶⁰

Gesteira Garza considera por su parte, que la vida entera de la comunidad cristiana se convirtió desde el principio en memorial vivo, no ya de las antiguas proezas de Dios hacia su pueblo, sino sobre todo de su acción definitiva en Jesucristo. Tanto la predicación como la celebración cultural gira toda ella en la actualización del recuerdo de su maestro.⁶¹

2.2. Memoria *passionis et resurrectionis*

En general puede decirse que la intención de los escritores del Nuevo Testamento no es otra traer a la memoria de las comunidades las palabras y los acontecimientos de la vida de Jesús de Nazaret, de manera especial el evento pascual, a través de testimonio de sus discípulos. Ap 3,3; Ef 2,11. Es paradigmático el discurso de Pablo a los Corintios: “Les recuerdo ahora, hermanos, el evangelio que les predique, ese que ustedes aceptaron, ese en el que se mantienen, ese que los está salvando... si lo conservan en la forma como yo se lo anuncié; de no ser así, fue inútil que creyeran. Lo que les transmití es lo que yo había recibido: que el Mesías murió por nuestros

⁶⁰ Cfr., Ibid., 194.

⁶¹ M. Gesteira Garza, *Memorial Eucarístico: Rememoración y Presencia de Cristo*, 83.

pecados, como lo anunciaban las escrituras, que se apareció a Pedro y más tarde a los doce...” I Cor 15,1.

El evangelio predicado no es otra cosa sino un mensaje sobre un evento pasado: la salvación a partir de la muerte y resurrección de Jesucristo. El verbo *keryssein* se refiere al anuncio de Cristo allí donde aun no es conocido. Las cartas a las comunidades no es por tanto esencialmente misionero, ellos ya participan del kerigma, sino de recuerdo, *hypomimneskein*. 2 Tim 2,14; 2 Pe 1,12

En 2 Tim 2,8 encontramos “Acuérdate siempre de Jesús el Mesías, resucitado de entre los muertos, nacido del linaje de David, esta es la buena noticia que anuncio...”. Este “recordar a Jesús no significa preservar en la memoria su imagen o sus palabras, sino dejar que su memoria conforme los pensamientos y las acciones”.⁶²

Esto mismo puede decirse en general de las formulas cristológicas en el Nuevo Testamento: cuando en Flp 2,6 se confiesa que “a pesar de su condición divina, no se aferro a su categoría de Dios; sino al contrario, se despojó de su rango y tomó la condición de esclavo”, no pretende dar una lección de dogma, sino es una llamada a los discípulos para vivir como él, es por eso que ellos deben recordarle, para determinar sus actitudes de vida a partir de esta memoria. Más que una confesión de fe, se trata de una anamnesis de Cristo en términos de discipulado.

Se puede establecer un paralelo con las confesiones de fe del pueblo de Israel cuando se narraban las obras que Dios había realizado en su favor a lo largo de su historia: las comunidades cristianas ven lo sucedido a Jesús de

⁶² Nils A. Dahl, *Jesus in the Memory of the Early Church...* 20.

Nazaret y lo que está sucediendo en sus comunidades como una continuación de la historia de salvación, y eso es lo que recuerdan y proclaman en la oración y en la predicación. Hech 4,14.

Según Kosmala, la comunidad primitiva entendió la memoria de Jesús como una invitación a imitarlo. En el sentido de 2 Tim 2,8 “Acuérdate de Jesús el Mesías, resucitado de la muerte, nacido del linaje de David; esta es la buena noticia que anuncio y por ella sufro hasta llevar cadenas como un criminal; pero el mensaje de Dios no está encadenado”. A semejanza de Pablo que se sometió también a los padecimientos de Cristo.⁶³

2.3. Una comunidad conformada por la memoria

Una diferencia clara respecto del concepto aristotélico de memoria es que ésta puede referirse no sólo a cosas pasadas, como pensaba el filósofo griego, sino que para el Nuevo Testamento, la memoria tiene que ver con el presente e incluso con el futuro. *Mnemoneuein* y los términos análogos sobre la memoria significan no solamente recordar, sino pensar en alguien o en algo, y esto conlleva generalmente mencionarlo e incluso, ponerlo en oración ante Dios. Es por eso importante el antecedente cultural judío para entender de qué forma estas memorias fueron articulando la estructura comunitaria de los cristianos, como una comunidad nueva.

Para Barton el hecho de que en la apertura de las cartas paulinas esté el recuerdo de las comunidades en oración ante Dios muestra que recordarles es una manera de honrarles, lo contrario sería condenarles al olvido y no tomarlos en cuenta. Recordarles en oración es en primer lugar tenerlos

⁶³ H. Kosmala, cit. por M. Gesteira Garza, *Memorial Eucarístico: Rememoración y Presencia...*93.

presentes, nombrarlos es considerarlos parte importante de su vida y ministerio, como sus hijos en la fe y receptores de sus bendiciones como padre y apóstol. Pero recordarlos delante de Dios significa también afirmarlos en su condición de creyentes y como beneficiarios de la gracia divina y de la salvación. Por último, llamándolos en la memoria como sus hermanos los une en solidaridad y comunión: Pablo quiere que sus destinatarios entiendan que sus oraciones de remembranza les ayudan en el camino de salvación en una triple relación: con Dios, con él como apóstol y entre ellos como comunidad.

Ejemplo significativo es la exhortación paulina para que ‘se acuerden de los pobres de Jerusalén’, cuando les pide colaborar con una colecta. Gal 2,10, o el ‘no olvidarse de los presos’ en Heb 13,3. Si recordar en la oración confirma y sostiene la relación de la comunidad con Dios a través de la activación de los recursos espirituales, recordar a los pobres ha de confirmar y sostener las relaciones entre la comunidad de creyentes a través de los recursos materiales. Recordar aquí implica compromiso social y movimiento de acción que surge del reconocimiento moral, teológicamente fundado, de interés y preocupación por los necesitados. Sus raíces yacen profundamente en la Escritura y las tradiciones judías, según las cuales la limosna es una expresión fundamental de justicia, lo cual significa recordar a Yahvé Dt 24,10; Tob 1,3; 4,19. Y no se trata de una acción aislada, sino que recordar a los pobres (en el texto se usa el presente subjuntivo *mnemoneuomen*) es algo continuo y organizado comunitariamente. Como Pablo mismo lo demuestra con su compromiso en la colecta, recordar a los pobres es hacer al pobre

parte significativa de la propia vida y seguimiento de Cristo.⁶⁴ De manera similar interpreta Thiselton la exhortación paulina a hacer una colecta para los pobres; así como hacer memoria de Dios o de sus obras de salvación no era una simple invitación a recordarle sino que significaba asignarle un rol activo dentro de los criterios de vida y acción, recordar a los pobres quiere decir aliviar sus necesidades.⁶⁵

Llama también la atención que se trata de un recuerdo de los pobres no en general, pues esto puede quedarse en solo buenas intenciones, sino de trata del recuerdo concreto de 'los pobres de Jerusalén'. Los pobres están bien ubicados y se trata de personas concretas y bien identificadas. En ambos casos, el objeto recordado no es algo que se queda en el pasado, sino que de alguna manera ese algo o alguien que tiene que ver con el pasado está afectando el presente; de modo que el recordar interpela y ocasiona un movimiento de transformación del aquí y ahora.

Las comunidades cristianas pueden considerarse de este modo como comunidades anamnéticas. En I Tes, probablemente el escrito más antiguo del NT, Pablo se dirige a la comunidad a la que recuerda con orgullo y les agradece que también ellos se acuerden de él. Pero va más allá de un simple acto de gratitud o cortesía, Pablo insiste en que deben recordar lo que les ha sido transmitido y vivir de acuerdo a ello; han recibido el bautismo, han recibido el mensaje evangélico, ahora ellos tienen que conservarlo en su memoria, actualizarlo y vivirlo. Pablo siente la obligación como apóstol de

⁶⁴ Cfr., Stephen C. Barton, *Memory and Remembrance in Paul*, en Barton, Stephen C., Stuckenbruck, Loren T., Wold, Benjamin G., (Eds.), *Memory in the Bible and Antiquity*, (Durham: September 2004), 331-32.

⁶⁵ Cfr., Anthony Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, (Grand Rapids: Eedrmans 2000) 879.

cara a su comunidad de insistir en el recuerdo como parte fundamental del crecimiento de la comunidad cristiana. I Tes 1, 1-10. Se puede ver también en este sentido 2 Tes 2,5.15.

La idea que subyace es que, una vez recibido el bautismo y el conocimiento básico proveniente del kerigma, se participa ya de la salvación. A partir de ese momento, la comunidad necesita recordar su iniciación y permitir que esta memoria modele su conducta. Para Dhal, este tipo de memoria no es anamnesis en el sentido platónico de la palabra, no es reminiscencia de las ideas que el alma había contemplado en su preexistencia, sino para las comunidades cristianas el conocimiento era una anamnesis, un recuerdo del anuncio recibido en la predicación del evangelio, afianzado con los signos bautismales y su incorporación a la Iglesia. Un conocimiento siempre susceptible de crecimiento y profundización, pero lo interesante es que todo crecimiento y asimilación parte del recuerdo de lo recibido.

2.4. Memoria paulina

La predicación paulina está marcada por un profundo tono autobiográfico. Pablo se presenta ante las comunidades cristianas como su padre en Cristo Jesús a través del evangelio y les pide que sean imitadores suyos I Cor 4,14-16; allí mismo les dice a los Corintios que les envía a Timoteo para que les recuerde los principios cristianos, los mismos que él enseña a cada comunidad. Las memorias de Pablo son fundamentales para su autocomprensión y para su enseñanza. Y esto no tiene que ver con arrogancia, sino con la gran responsabilidad que él siente de compartir 'lo que Dios ha hecho con él y a través de él'.

La invitación a imitarlo no es por lo que Pablo es en sí mismo, sino por los caminos de Pablo 'en el Señor', puesto que él es a su vez un imitador de Cristo. Es importante preguntarse entonces sobre el significado de esta 'aproximación mimética del aprendizaje', y las memorias de Pablo en beneficio de las comunidades a las que enseña.⁶⁶

Las memorias sobre el pasado de Pablo en sus cartas intentan sobre todo presentar su 'nueva identidad en Cristo'. Son todas en contraste, en términos de pérdida y ganancia. Flp 3,7. Pablo intenta re-narrar su historia poniendo en contraste lo que era valioso para él, y lo que ha descubierto como realmente valioso a partir de su encuentro con Jesucristo. "La memoria autobiográfica de Pablo es un acto de memoria cristológica, es una remembranza como testimonio".⁶⁷ No se trata entonces del género autobiográfico como hoy se concibe; no es un recuento de su vida en general, sino se trata de su pasado 're-concebido y re-estructurado' a partir de su encuentro con Jesucristo.

Podemos entonces decir que su autobiografía es selectiva y parcial; y que se ocupa de aquellos aspectos de su pasado que fueron transformados por su encuentro con Jesús y que la finalidad de estos recuerdos en las cartas a las comunidades no tiene que ver con Pablo mismo, sino con la predicación del evangelio de Jesucristo. 2 Cor 4, 5-11. El pasado de Pablo es relevante para él y para las comunidades cristianas en cuando ha sido 'tocado y transformado' por Jesucristo.

⁶⁶ Cfr., S. Barton, *Memory and Remembrance in Paul...*, 335.

⁶⁷ Ibid., 338.

En el ejemplo del evangelio donde se dice que una mujer al dar a luz, ‘no recuerda’ más su angustia cuando tiene el pequeño en sus brazos, no significa que la memoria del dolor ha sido cancelada, sino que ella no es ya consciente de ello porque la alegría por recién nacido es más grande, que esa ‘memoria dolorosa’ ya no duele. Juan 16,21. Análogamente, cuando Pablo dice en Flp 3,13 que ha olvidado lo que queda atrás y se ha lanzado a lo que está delante, corriendo hacia la meta, para alcanzar el premio al que Dios llama por el Mesías Jesús, quiere decir que él no permite que su pasado configure su vida aunque aún permanezca en su memoria. El pasado permanece en el recuerdo, pero la experiencia de vida nueva a partir de su encuentro con el resucitado, le permite recordar de otro modo, sin remordimiento, Pablo puede pasar así de la gratitud al apostolado.

Por otro lado, las partes autobiográficas de Pablo fluyen siempre hacia el presente y los problemas presentes que el enfrenta en la predicación y en la construcción de las comunidades cristianas. En su polémica con los judaizantes en Gálatas, Pablo recuerda su pasado no por su propio beneficio, sino para mostrar lo que realmente importa en el presente como quien ha sido transformado en Cristo, y más importante aún, por lo que esto significa para la vida de las comunidades que están configurándose como ‘cristianas’. Gal 2,15; 4,12-20.

“La narración autobiográfica de Pablo concierne a sí mismo, pero no por afán de transmitir información acerca de su vida, sino por lo que esta historia suya habla a los cristianos y les ayuda a modelar la historia de la comunidad naciente como una historia de manifestación de la gracia de Dios en Jesucristo”.⁶⁸

⁶⁸ Ibid., 337.

2.5. “Hagan esto en memoria mía”

En la Última Cena de Jesús antes de su pasión y muerte, él hace una petición explícita a sus discípulos más cercanos: “Haced esto en memoria mía”. Los vínculos entre el maestro y sus seguidores permanecerán estrechos, aun cuando este ya no esté en adelante físicamente entre ellos, en su memoria actualizada en aquella acción de partir el pan y compartir el cáliz. Tal acción les permitirá establecer con Él una relación igualmente intensa e íntima que cuando recorrían juntos los caminos de Galilea. El corazón de la celebración eucarística de las comunidades cristianas era sin duda la rememoración de las palabras de Jesús sobre el pan y el vino en la Última Cena, y la manera concreta de hacerlo es narrándolas.

Pablo señala que se trata de algo que él “recibió y venía del Señor”. I Cor 11,17. De manera explícita se hace mención del “hagan esto en memoria mía” dos veces, una sobre el pan y otra sobre el vino. Aparece en la versión de Lucas Lc 22,19, aunque sólo una vez. Está ausente en las narraciones de Marcos y Mateo. Según Benoit, esto se explicaría porque la celebración de la eucaristía se convirtió, casi desde el principio en praxis de la Iglesia. Así, el silencio de estos evangelistas se debió a que la fórmula de la anámnesis probablemente no era repetida en el curso de la primitiva celebración eucarística. ¿Por qué habría de serlo? El mandato se cumplía por el hecho mismo de la celebración. ¿No era acaso suficiente? No se recita una rúbrica, se ejecuta.⁶⁹

El objetivo central de la reunión comunitaria era precisamente recordar la acción de Jesús partiendo el pan y entregando la copa de vino como signo de

⁶⁹ Cfr. P. Benoit, *Le recit de la Cene*, 195., cit. por M. Gesteira Garza, *Eucaristía Misterio de Comunión...*, 433.

su entrega personal.⁷⁰ Es importante insistir que trata de una conmemoración no individual sino comunitaria; no es un recuerdo subjetivo en el interior de los creyentes: se reúnen para conmemorar, ese es el principal propósito. “La celebración en sí misma era una conmemoración, una anamnesis de la muerte y resurrección de Jesucristo donde la historia de Jesús era representada por la conmemoración sacramental”.⁷¹

En 1903 H. Leclercq lanza la hipótesis de que la conmemoración eucarística sigue los esquemas en el estilo de un banquete funerario pagano, a lo que J. Jeremías arguye que no hay suficientes datos que lo confirmen, por ejemplo, en estos banquetes funerarios no aparecía la palabra anamnesis, y eran convites meramente profanos, que en ocasiones degeneraban en verdaderas orgías; pero especialmente difiere con estos en la frecuencia celebrativa, aquellos anualmente, en cambio, la eucaristía era repetida diaria al menos una vez a la semana.⁷² Sin embargo, la razón más importante para descartar esta hipótesis, según Gesteira, es que la cena del Señor nada tiene de recuerdo funerario lleno de tristeza o de mera conmemoración de alguien que no está más presente, sino se trata de una fiesta, un convite donde prevalece la alegría desbordante, solamente explicable por la presencia viva del Resucitado.⁷³

⁷⁰ Cfr., Luis Maldonado, *Eucaristía en Devenir*, (Santander: Sal Terrae 1997), 180.

⁷¹ Nils A. Dahl, *Jesus...*, 21.

⁷² Cfr., Joachim Jeremías, *The Eucharistic Words of Jesus*, (New York: Charles Scribner's Sons 1966) 238-243. Leon-Dufour descarta también esta hipótesis porque la fórmula Palestina no se encuentra en documentos paralelos, porque aquellos banquetes funerarios tenían lugar el día del nacimiento de la persona conmemorada, no el día de su muerte. *La Fracción del Pan, Existencia...* 150.

⁷³ Cfr., M. Gesteira Garza, *Eucaristía, Misterio...* 432.

J. Jeremías entonces, apoyándose en la tradición hebrea, cree que la fórmula de la eucaristía cristiana seguiría más bien el estilo de una fórmula memorial al estilo del culto y la oración judía. Para el pueblo de Israel, la presencia salvadora de Dios manifestada en el pasado se actualizaba en el culto, de modo que cada israelita sentía renovadas personalmente las antiguas promesas de Dios. Las celebraciones memoriales tenían lugar sobre todo en la fiesta de los tabernáculos y en la Pascua.

Las palabras de Jesús “hagan esto en memoria mía”, en la interpretación de Jeremías, estaban dirigidas a la acción memorial de la comunidad para pedir a Dios que se acordara de él y de su entrega: “Hagan esto, de modo que Dios se acuerde de mí”. Así, la acción de Dios actualizando su reino se cumpliría cada vez que la comunidad recuerda. “Con la misma frecuencia con que la muerte de Jesús es proclamada en la Cena, y el Maranathá se expresa, Dios se acuerda de lo incompleto de su trabajo de salvación y así lo actualiza ‘hasta que El venga’”.⁷⁴

El mandato de Jesús que aparece en las palabras de la última cena, no se refiere entonces a la preocupación del maestro de que sus discípulos fueran a olvidarse de él. Se trata más bien de una instrucción escatológicamente orientada: Jesús estaría invitándoles a reunirse como una comunidad redimida por el rito del pan partido, de modo que Dios pueda ser invocado diariamente a consumir el reino. Reunidos para partir el pan en comunidad, y confesando a Jesús como Señor, los discípulos representan la obra de la salvación iniciada por Dios en la vida, resurrección y muerte de Jesús, y oran

⁷⁴ Joachim Jeremías, *The Eucharistic Words...* 253.

por su consumación.⁷⁵ A través de la acción eucarística, el acto sacrificial de Jesús continúa estando presente ante Dios y así se pueden obtener los efectos redentores en la comunidad reunida. La acción eucarística, según Jeremías, consiste en transferir al mundo divino el sacrificio pasado de Jesús; por eso es un memorial. Sirve entonces para mantener vivo el recuerdo, para que la donación de Jesús al Padre y a los hombres esté permanentemente actuando y dando frutos.⁷⁶

Para León-Dufour el “hagan esto en memoria mía”, se trata de un imperativo más que un indicativo de Jesús invitando a sus discípulos a hacer lo mismo que él. Les pide una acción, les pide que coman y beban, o en otras palabras, que reciban aquel mismo pan y vino “por vosotros” o por “la multitud”. Cuando dice entonces “hagan esto”, ¿a qué se está refiriendo? ¿Qué es el “esto”? Según su interpretación, se trata de la acción entera de Jesús sobre los dones, a las acciones y las palabras sobre el pan y el vino. Pablo incluso añade “cada vez que comen de este pan y beben de este cáliz... El “esto” se refiere entonces no a la cena, sino a los gestos y palabras sobre el pan y el vino.⁷⁷ La memoria de Jesús estará presente entonces cada vez que ellos compartan el pan y el vino y pronuncien sus palabras.

Leon-Dufour pone en paralelo el mandato de Jesús con el mandamiento de celebrar la Pascua:

⁷⁵ Cfr., Ibid., 255.

⁷⁶ Xavier Leon-Dufour, *La Fracción del Pan, Existencia...* nota al pie de página 33, 149.

⁷⁷ Cfr., Ibid., 148. También para Max Thurian el “hagan esto”, se refiere al conjunto de acciones en la eucaristía y a las palabras que lo acompañan: tomar el pan, dar gracias, partirlo, compartirlo; lo mismo sobre el vino. Es el conjunto de acciones y palabras que constituye el memorial. *The Eucharistic Memorial, Part II*, (Richmond, VA: John Knox Press 1968), 34.

“Este día les servirá como remembranza. En él celebraran la Pascua del Señor”. Ex 12,14.	“Hagan esto en conmemoración mía” Lc 22,19; I Cor 11, 24.26
--	---

No es solamente una similitud terminológica, sino en la organización general de los dos eventos. En ambos, se encuentra un acontecimiento salvífico de largo alcance: la salida de Egipto y la cruz. En ambos, el evento es prefigurado por un signo: la cena pascual y el pan y el vino con las palabras de Jesús. Se habla de un futuro próximo, pero también de uno a largo plazo, a través de los siglos se proclamará el mismo evento, pero como algo pasado, como una remembranza.

Es por una imagen, la cena pascual, que el éxodo de Egipto aparece ante los antepasados como algo por venir, y es al mismo tiempo un signo profético que los descendientes recordarán. De la misma manera, Jesús prefigura su futuro inmediato, su muerte como ofrenda al Padre y a los hombres, a través de los dones del pan y del vino, que el mismo identifica con su entrega. El mandato de repetir este mismo signo está dirigido a un futuro distante, pero como un evento ya pasado. A través de los signos anticipatorios los creyentes se apropiaran de la gracia fruto de la muerte expiatoria que para ellos es ahora pasado.

En otras palabras, en la víspera de que el evento salvífico ocurriera, se prefigura con un signo. Cuando este signo se repite en el culto, se convierte para la comunidad que celebra, en el medio por el cual se recuerda el evento pasado. El signo se refiere a un solo acto de Dios, pero se ordena a dos

futuros, uno inmediato y otro escatológico, y tiene una doble función: anuncio profético que mira hacia delante, y recuerdo litúrgico que vincula con el pasado.⁷⁸

En este sentido Maldonado dice que la memoria recuerda más bien algo futuro. Es decir, se recuerdan las promesas de Dios aun no realizadas. En este caso la Parusía. Se expresa el deseo de que Dios recuerde sus promesas mesiánicas y las lleve a cumplimiento. Pero se trata de una oración que se apoya en la memoria, una estructura netamente anamnética. “La narración es así fuente de la fe, de una fe vivida como esperanza”.⁷⁹ La anamnesis eucarística conjuga el pasado y el futuro sin disociarlos; “De hecho la Iglesia primitiva tuvo la certeza de que el Señor que vino, no sólo vendrá pronto, sino que viene. O expresado de otro modo: la anamnesis lo es no sólo de un muerto, de un crucificado, sino del Resucitado, del Viviente”.⁸⁰

Es interesante notar como el recuerdo en el culto no rememora el evento salvífico, sino el signo que lo prefigura. Esto es porque el signo, como profético que es, continúa preñado de futuro. “En el caso de los cristianos, Jesús como don el mismo, significado en el compartir eucarístico, asegura su propia pascua futura y el banquete escatológico”.⁸¹ Pero hay una diferencia importante en el caso concreto de la celebración eucarística respecto de la pascua judía. Lo que ahora se recuerda es alguien, no algo. No es un evento salvador, sino Dios actuando en la persona de Jesús. El gesto eucarístico recapitula la entera vida de Jesús: con su cuerpo y su sangre partido y

⁷⁸ Cfr., Ibid., 151

⁷⁹ Javier Maldonado, *Eucaristía en Devenir...*, 177.

⁸⁰ M. Gesteira Garza, *Memorial Eucarístico: Rememoración y Presencia de Cristo...*, 101.

⁸¹ X. Leon-Dufour, *La Fracción del Pan, Existencia...* 151.

derramado se significa su muerte por todos. Su misión de fidelidad a Dios y a los hombres esta condensada allí. “Y la invitación a comer y beber significa que Jesús quería involucrar a sus discípulos en su propio destino asimilándolos a él mismo e incluso transformándolos en él mismo”.⁸² Es interesante la nota al pie de página donde Leon-Dufour apunta que si tuviéramos esto en mente con más frecuencia, evitaríamos reducir la eucaristía a un rito sacrificial que repite un evento pasado. Y más bien nos encontraríamos en un seguimiento más dinámico de Jesús.

Los primeros cristianos tenían una conciencia viva sobre el tipo de presencia de Jesús que la memoria eucarística implicaba. Una memoria que incluía la pasión, la muerte y la resurrección de su Maestro. Esta última dimensión es muchas veces opacada en las aproximaciones teológicas sobre el tema.

“La aparición y la presencia del Resucitado a sus discípulos (prolongada y actualizada en el misterio eucarístico) pueden explicarse en el marco del juego dialéctico de una presencia que deviene ausencia (y viceversa), como en Emaús; y por ello como una presencia memorial. Será bajo la luz viva del recuerdo (¿no ardían nuestros corazones mientras nos acompañaba por el camino? Lc 24,32) y la celebración memorial, como el Señor se les irá haciendo verdadera y densamente presente a los discípulos”.⁸³

No es que la memoria causara la presencia del Resucitado, el estaba allí, trascendiendo el tiempo. El Resucitado no está ya supeditado los esquemas pasado-presente-futuro, sino que los abarca desde su dimensión escatológica. Su iniciativa de presencia es continua y totalmente gratuita. Pero, es importante reconocer que tanto las apariciones del Resucitado, como su presencia en la celebración eucarística no podrían darse, por su

⁸² Cfr., Ibid., 152.

⁸³ Cfr. Gesteira Garza, *Eucaristía, Misterio...* 441.

carácter dialogal, al margen de la conciencia y la presencia de esos mismos discípulos y por ello también de su memoria:

“las apariciones del Señor no se circunscriben a aquellos momentos fugaces en los que los suyos le sienten cercano y próximo. Es quizá una vez que él se ha ausentado cuando su presencia se hace más fuerte, porque es entonces cuando la aparición del Señor, revivida en el recuerdo de la fe, despliega toda su eficacia salvadora y su significación, y es capaz de iluminar la existencia y la vida de la comunidad primera”.⁸⁴

El recuerdo del Crucificado-Resucitado desborda así el ámbito litúrgico, se traen a la memoria las enseñanzas de Jesús para iluminar las opciones de vida de los creyentes. Y este ‘recordar’ no era simplemente unas palabras que habrían de retenerse en la memoria como conceptos sino el recuerdo incitaba a la vida. Sant 1,22. Las palabras “hagan esto en memoria mía” no solo entonces remiten nuestra memoria a la última cena de Jesús, sino a lo que esa cena significa: la entera vida de Jesús entregada hasta las últimas consecuencias. El recuerdo nos hace así presentes al anuncio de Jesús sobre su muerte y a lo que esta significa, haciéndome entonces participar de su nueva vida como resucitado. “Se resumen aquí las tres dimensiones de la memoria: a) a través del presente acto de culto, b) volvemos a Jesús que en un punto de la historia manifestó e hizo real la presencia de Dios liberador, y c) nos entrega la salvación eterna”.⁸⁵

En su intervención en el capítulo general de los frailes dominicos en Bogotá, Gustavo Gutiérrez señalaba que memoria que Cristo quiere que hagamos de la Última Cena, es para actualizar lo que allí se hizo, no sólo para recordarlo. Pretende que lo hagamos presente en nuestras vidas. No es,

⁸⁴ Id.

⁸⁵ X. Leon-Dufour, *La fracción del Pan, Existencia...* 153.

pues, lo que celebramos en la misa un simple recuerdo ilustrativo de lo que sucedió. Es una invitación a que vivamos de acuerdo con lo que significa hacer del pan “mi cuerpo que se entrega por vosotros” y del vino “mi sangre que se derrama por muchos”. Al renovar la memoria de Jesús, sus discípulos están invitados a convertirse en pan partido y sangre derramada por sus hermanos. La memoria permite a Jesús hacerse presente en ellos y a través de ellos.

“Es evidente que estamos muy lejos de toda concepción subjetiva de la memoria, como lo sería la conmemoración de un difunto. La acción eucarística no es un monumento que erijamos a Dios, sino la actualización del acontecimiento Jesús. El ‘día’ es un día que, aun hoy, es día para mí: perpetua acción de gracias, presencia de lo eterno en el tiempo, apertura a mi verdadero destino”.⁸⁶

Pero sabemos que el mandato “hagan esto en memoria mía” no actúa por sí solo. Sabemos bien que este mandamiento no siempre produce lo que significa y que la memoria degenera fácilmente en un habido vacío. La memoria no es magia. El recuerdo de Dios y su fidelidad no depende primariamente de la voluntad humana de recordar. “Los recursos destinados a reavivar la memoria del hombre son ineficaces si no está la mano de Dios en ello”⁸⁷ Es aquí que entra la obra del Espíritu Santo, que nos recordará constantemente a Jesús y su obra.

La contemporaneidad entre los acontecimientos históricamente distintos —e irrepetibles de por sí— no depende de la mera iniciativa humana, sino de la iniciativa y la acción de Dios en Cristo. La comunidad creyente no ‘causa’ la presencia divina a través del memorial, lo que hace es invocarla, agradecerla,

⁸⁶ Ibid., 154.

⁸⁷ Ibid., 155.

proclamarla y anunciarla, y solamente así, desde la fe, tener la certeza de recibirla.

“Dios es el actor principal en la celebración memorial, mientras que el hombre actúa respondiendo a la acción de Dios; y lo hace a través de la memoria: dando gracias por las acciones salvíficas realizadas por Dios, así como impetrando su actualización en el decurso de la historia, para unos hombres para quienes –por hallarse sometidos a las coordenadas del espacio el tiempo- aquellas acciones divinas pertenecen ya a un pasado irreversible”.⁸⁸

La presencia del Espíritu que trabaja en nuestra memoria actualizando la vida y las palabras de Jesús. Así lo prometió él mismo: “El les irá recordando todo lo que yo les he dicho” Jn 14,36. El Paracleto es la memoria viviente de la Iglesia, de modo que no se trata de un mero esfuerzo humano, sino la acción de Dios mismo a través de su Espíritu.⁸⁹ “Impregnado de la fuerza del Espíritu renovador, recreador (Sal 104,30) y rememorador (Jn 14,26), el memorial actualiza un hecho decisivo de la historia santa y lo acerca al presente para hacer participar de la fuerza salvadora que brota de él”.⁹⁰

El mandamiento de recordar de parte de Jesús es una exhortación a renovar constantemente el contacto con su origen. Para eso es la memoria. A través de este recuerdo, la Iglesia es invitada no solo a repetir aquellas palabras sino a celebrar una comida; no para saciar el hambre, sino una comida eucarística que incluye preparación, consagración y comunión. Solo así el mandamiento de Jesús se cumple. Recordarle es algo dinámico que le da a la Iglesia un impulso para su renovación constante.⁹¹

“Cada mañana me hago presente en el sacrificio de Jesús, el cual, sin dejar de ser un hecho temporal del pasado, tiene una dimensión supra-temporal que me

⁸⁸ M. Gesteira Garza, *Memorial Eucarístico: Rememoración y Presencia de Cristo...* 51.

⁸⁹ Cfr. X. Leon-Dufour, *La fracción del Pan, Existencia...* 155.

⁹⁰ L. Maldonado, *Eucaristía en devenir...* 180.

⁹¹ Cfr., X. Leon-Defour, *La Fracción del Pan, Existencia...* 156.

permite hacerme presente a él a través del espesor de un tiempo que, para mí, pasa sin tregua y sin piedad. Este tiempo adquiere así no solo su dimensión de eternidad, sino también un dinamismo que, sólidamente anclado en el hecho salvador de Dios, me abre a la reconciliación que todo lo abraza”.⁹²

2.6. Memoria, identidad y amor fraterno

Sabemos que la práctica de comidas en común es parte de naturaleza humana. No es solo una cuestión biológica, sino social. Cuando se come se comparte la vida, se reconoce que lo que se ingiere es fruto del trabajo y del esfuerzo común. Comer juntos es un espacio para compartir memorias que se han fraguado en la interacción de los unos con los otros. Desde el punto de vista religioso, comer también incluye el saberse bendecido, y por eso se da gracias. El pan en la mesa es fruto del trabajo del hombre, pero gracias al impulso de Dios para trabajarlo y a su providencia que lo hace multiplicarse y dar frutos. Esta dimensión antropológica está supuesta en la comida eucarística, aunque a veces se deja a un lado.

En la comunidad de Corinto, parecía que reunirse para comer juntos se había convertido en una ocasión para la rivalidad y la competencia: “cuando tienen una reunión, les resulta imposible comer la cena del Señor, pues cada uno se adelanta a comerse su propia cena, y mientras uno pasa hambre, el otro está borracho”. I Cor 11, 20-21. Cita a este respecto Gesteira Garza el comentario del Crisóstomo:

“Te acercas a dar gracias por lo que has recibido: por tanto, da tú también algo a cambio y no te alejes de tu prójimo. Pues Cristo dio a todos por igual, diciendo: tomad, comed. El dio a todos por igual su cuerpo, ¿y tú ni siquiera das por igual el pan ordinario? E igualmente por todos fue partido y para todos fue cuerpo por igual... ¿Qué dices? ¿No temes hacer el memorial de Cristo y despreciar a los pobres?... Al

⁹² Id.

conmemorar la muerte de tu Señor, ¿no les das a los pobres participación alguna en tu mesa?⁹³

Barton entiende estas dificultades como el proceso lento de socialización que ha empezado en los corintios después de haberse convertido y recibido el bautismo. Los nuevos cristianos tenían distintas herencias culturales y ahora se reunían en una práctica común. “Parece evidente que los cristianos de Corinto eran un grupo corto en historias compartidas y memorias comunes”.⁹⁴ Cuando están reunidos para conmemorar la muerte y resurrección de Jesucristo, cuando comparten la mesa en este proceso conmemorativo, se olvidan quienes son realmente, miembros del único cuerpo de Cristo íntimamente unidos entre sí. Por eso Pablo siente la obligación de recordarles, y a través de la memoria, corregir algo que contradice la esencia misma de su reunión. Les recuerda entonces que esto proviene del mismo Señor: “lo mismo que yo recibí y que venía del Señor, se lo transmití a ustedes”. I Cor 11, 23. Se trata entonces de una reunión “eclesial”, como cuerpo de Cristo y como Jesús pensó que se realizara, es la “Cena del Señor”.

Además, si este tipo de conmemoración tiene como antecedente la Pascua, sirve para recordar a los corintios su común solidaridad, no sólo con el Señor, sino entre ellos como pueblo de Dios; ellos han de reconocerse como la comunidad de memoria que celebra lo que Dios ha hecho para liberarles de la esclavitud y como continua liberándoles en el presente a través de la conmemoración. “Los corintios han de recordar que, como los

⁹³ Crisóstomo, *I Cor, hom.*, 27,4: J. P. Migne, *Patrologia Graeca*, Paris 1857, cit. por M. Gesteira Garza, *Eucaristía, Misterio...* 439.

⁹⁴ Stephen C. Barton, *Memory and Remembrance in Paul*, en Barton, Stephen C., Stuckenbruck, Loren T., Wold, Benjamin G., eds., *Memory in the Bible and Antiquity...*, 333.

israelitas, ellos eran esclavos y fueron liberados para convertirse en esclavos de Cristo I Cor 7,22 y así, hacerse servidores los unos de los otros I Cor 9,19; 11, 33.”⁹⁵

En el corazón de esta tradición esta el mandamiento del Señor “hagan esto en memoria mía” I Cor 11, 24.25. Así como la cena de Pascua traía al presente las grandes obras de Yahvé en el Éxodo y permitía a los judíos conocerse y identificarse como el ‘pueblo elegido de Dios’, así la Cena del Señor conmemora las obras poderosas de Dios en la muerte y resurrección de su hijo Jesús y permite a los creyentes que lo celebran, a través de la conmemoración, saber quiénes son en relación a Dios y a sus hermanos.

Pablo quiere insistir que los corintios no deben olvidar que la Cena del Señor tuvo lugar la noche en que ‘iba a ser entregado’. Si la Cena proclama entonces la muerte del Señor, ellos deben tener presente que se trata de una muerte “por otros”, una muerte sacrificial, en solidaridad con la humanidad. Por lo tanto, su remembranza ha de evocar prácticas de solidaridad en el mismo sentido. La solidaridad no puede desaparecer por divisiones y exclusiones, de lo contrario, se pervierte completamente su sentido original.

⁹⁶

3. Algunas conclusiones

El recorrido por las tradiciones judía y cristiana que hemos querido hacer, ha aportado una serie de luces a la situación de anamnesis cultural a la que las comunidades mexicanas son sometidas por los avances

⁹⁵ S. Barton, *Memory and Remembrance in Paul*, en Barton, Stephen C., Stuckenbruck, Loren T., Wold, Benjamin G.,(eds.), *Memory...*, 333-34.

⁹⁶ Cfr., Ibid., 334.

modernizadores de las políticas oficiales y en general de la invasión cultural postmoderna. Al mismo tiempo, el movimiento de resistencia que ellas viven, resistencia a desistir de sus memorias, encuentra eco en las raíces judeo-cristianas que forman parte también de su identidad. ¿Qué permanece como sustrato de esta herencia judeo-cristiana en los estilos de vida y costumbres de nuestras gentes?

Las celebraciones comunitarias a lo largo del año en los pueblos o en los barrios de las ciudades, las procesiones y fiestas patronales, posadas y viacrucis, las devociones y demás expresiones de religiosidad popular son todos ellos rituales conmemorativos. La gente se congrega y recuerda, no sólo a través de las estructuras litúrgicas más elaboradas, sino en todos los pequeños gestos organizativos que involucran a la mayoría de las personas: quienes juntan la cooperación para los gastos de música y juegos pirotécnicos, quienes adornan el lugar, quienes preparan la kermes, etc.

Para Roberto Goizueta estas manifestaciones son praxis anamnética que, al mismo tiempo que reconstruyen el sufrimiento de nuestra gente, les recuerda que el sufrimiento no es la última palabra. De manera especial, son importantes en las comunidades católicas, las expresiones de religiosidad popular en torno a Jesús y María: “nuestra solidaridad anamnética con ellos es al mismo tiempo, fuente de esperanza e impulso en las luchas por la justicia”.⁹⁷

Estas celebraciones actualizan en las personas que participan la conciencia de saberse acompañadas por Dios y por los demás miembros de la comunidad que comparten el gozo. Hay un verdadero encuentro

⁹⁷ R. Goizueta, *Rediscovering Praxis*, en R. Goizueta (ed.), “We Are a People. Initiatives in Hispanic American Theology”, (Minneapolis: Fortress Press 1992), 69.

interpersonal con el Dios que camina con ellos; puede ser en la mediación de la imagen de Jesús Crucificado, del santo o de la Virgen, pero ciertamente trayendo del alto la bendición y la certeza de la providencia divina. La conclusión en los corazones de las personas cuando la fiesta termina y que yo he escuchado tantas veces es: “Dios no se ha olvidado de nosotros”.

La memoria tiene que ver con lo que Dios ha venido haciendo con la comunidad en la celebración fiel de sus fiestas. La gente, durante la fiesta, va recordando las anteriores, y las bendiciones recibidas en torno lo que aconteció la vez pasada, las memorias de quien estaba y ya no está, de los acontecimientos entre un año y el otro, entretejiendo así la historia de la comunidad. Las tradiciones inmemoriales de cada uno de los detalles confirman que el pasado y el presente se funden en la densidad de la fiesta. Para Orlando Espín y otros teólogos hispanos que han profundizado en esta área, la fe y la transmisión de la fe en nuestras comunidades es encarnada y expresada primariamente a través de símbolos y rituales más que en confesiones elaboradas a nivel dogmático. Goizueta encuentra en este sentido, una línea de proveniencia coincidente entre lo que los españoles trajeron (portando su herencia judeo-cristiana) a América y las religiones indígenas que encarnaban similares creencias de proximidad divina. El Dios que estas comunidades confiesan y celebran en sus prácticas religiosas es inseparable de su vida ordinaria y de las dificultades que esta conlleva.⁹⁸ Allí

⁹⁸ Cfr., R. Goizueta, *The Symbolic Realism of U. S. Latino/a Popular Catholicism*, en *Theological Studies* 65, (2004), 266.

expresan en forma existencial la convicción de que en la cotidianidad de su caminar, en sus sufrimientos y sus gozos, Dios camina con ellos.⁹⁹

De manera particular, las comunidades indígenas de México, han conservado en la memoria y han plasmado en estructuras organizativas una visión integradora del pasado prehispánico y la herencia cultural-religiosa de la tradición judeo-cristiana. La antropología unitaria del pueblo hebreo tiene similitudes impresionantes con la cosmovisión indígena: la indivisibilidad de las dimensiones humanas, memoria, inteligencia, emoción y voluntad; la interdependencia constante entre el mundo de lo divino y la historia humana, el concepto de comunidad o de 'personalidad corporativa', etc.

Existen en las comunidades eclesiales de México un gran número de elementos visibles del recuerdo, en el sentido del *zikkaron* hebreo. Y no solamente en las Iglesias o lugares oficiales de culto, sino en ermitas y altares que la gente construye en los caminos; en la mayoría de las casas las familias conservan elementos visibles que conmemoran fiestas y celebraciones: palmas de la procesión del domingo de ramos, crucifijos, imágenes de la Virgen o de santos, altares a los difuntos, veladoras, rosarios. Como para el pueblo hebreo, funcionan como constantes recordatorios de una presencia ininterrumpida del Dios fiel y providente, y de su compromiso hacia Él. ¿Es posible decir que esta serie de recuerdos son peligrosos? ¿En qué sentido?

Será importante profundizar en nuestro estudio, sobre las repercusiones que el impacto de movimientos culturales modernizadores en los usos y

⁹⁹ Cfr., O. Espín, *Traditioning. Culture, Daily Life and Popular Religion, and Their Impact on Christian Tradition*, en O. Espín and G. Macy (Eds.), "Futuring our Past. Explorations in the Theology of Tradition", (New York: Orbis 2006), 1-23.

costumbres de estas comunidades. Sobre los cambios a nivel de identidad y de tradiciones. Sobre el papel de la Iglesia en la preservación, interpretación y construcción de una memoria mucho más sólida, que permita al mismo tiempo un presente y un futuro cargados de esperanza.

El viaje hacia la historia del pueblo de Israel y hacia la vida y la conformación de las primeras comunidades de discípulos de Jesús quiere ser un criterio hermenéutico para leer la realidad mexicana.

Capítulo tercero

Memorias peligrosas

“En lo primero que se fija Jesús no es en el pecado de los demás, sino en su sufrimiento. Para él pecado era, sobre todo, la renuencia a participar en el sufrimiento de los demás, negarse a pensar más allá del horizonte de la propia historia del dolor, la –como decía San Agustín- ‘cerrazón del corazón’, el abandonarse al secreto narcisismo de la criatura. Por eso el cristianismo comenzó como comunidad de memoria y de narración en pos de Jesús”.

J. Baptist Metz

Capítulo tercero

Memorias peligrosas

He de confesar que la primera vez que escuché que había memorias peligrosas sentí una especie de incomodidad interior. La conjunción de memoria y peligro inmediatamente atrajo mi atención. Trabajando por un largo período de tiempo en la teología de la esperanza, no había caído en la cuenta de la necesidad que ésta tiene de mirar al pasado; de que la esperanza encuentra las razones para esperar en la memoria. Hay recuerdos de desajustan, que interpelan el modo de vivir en el presente y que consecuentemente, modifican el modo de esperar.

¿Qué es lo que hace que las memorias, especialmente aquellas difíciles, se perpetúen de generación en generación en relatos, actitudes o estructuras sociales? ¿Cómo afectan estas memorias las vidas y las esperanzas de las comunidades en el presente? ¿Por qué algunas de estas memorias son ‘peligrosas’? He encontrado en el trabajo teológico de Johann Baptist Metz abundante luz para interpretar esta realidad. Quisiera acercarme en este capítulo a explorar su abordaje al tema de la memoria. Sé que no es una

tarea fácil; Metz no parece ajustable a un sistema¹; la mayor parte de su teología se encuentra dispersa en ensayos y artículos, y los temas se re-trabajan y amplían constantemente.

No pretendo abordar el pensamiento de Metz en su totalidad, trataré concentrarme en el tema de la memoria y en el estilo de Iglesia que de esta reflexión se deriva; sin poderlo por otro lado extrapolar tajantemente, pues siempre está íntimamente conectado con otros temas afines, como la teología política o la narración y la solidaridad. Por la intensa conexión entre los acontecimientos de la vida de Metz con su estilo y temas teológicos, comenzaré enmarcando su teología en su biografía². Es a partir de la invitación metziana a redescubrir las raíces judías de nuestra fe cristiana, a recuperar la razón anamnética que heredamos del primer testamento y que luego configura a la comunidad entorno a Jesús como comunidad de memoria, que quisiera conectar con el análisis cultural de nuestro primer capítulo y con la fundamentación bíblica del segundo. Vista la realidad e iluminada desde la Escritura y la teología de Metz, podré aventurarme a

¹ El mismo Metz ha dicho que su teología está orientada no por conceptos sistemáticos ni ha de ser evaluada por su coherencia con un sistema, sino por su capacidad para articular y apoyar los caminos de personas específicas, en tiempos y lugares específicos en su lucha por permanecer y llegar a ser sujetos: es decir, agentes de su propia historia. Cfr. J. B. Metz, *Theology in the New Paradigm*, en H. Küng and D. Tracy (Eds.), "Paradigm Change in Theology", (New York: Crossroad 1989), 362-363. Refiriéndose a su proyecto teológico dice "Lo que se ventila aquí es más bien la situación histórico-social concreta de los sujetos, con sus experiencias, sufrimientos, luchas y contradicciones". J.B. Metz, *La fe en la historia y en la sociedad. Esbozo de una teología política fundamental para nuestro tiempo*, (Madrid: Cristiandad 1979), 17.

² Para Metz, la teología es de algún modo o debería ser 'biográfica'. Aludiendo a su carácter narrativo y a la implicación existencial del sujeto que hace teología. Cfr., J. B. Metz, *La Fe en la historia...*, 228-236.

elaborar finalmente una propuesta sistemática donde se comprenda la Iglesia en México como una comunidad de memoria y esperanza.

1. Johann Baptist Metz

Metz nació en Auerbach, Alemania en 1928, y hasta hoy día sigue haciendo teología. Estudió en Bamberg e Innsbruck; se doctoró en Filosofía en 1952, fue ordenado sacerdote en 1954, y luego consiguió su doctorado en Teología en 1961. Estuvo a cargo de la cátedra de Teología Fundamental en la Universidad de Muenster desde inicios de los años sesentas hasta su retiro en 1993. Vivió en carne propia uno de los momentos históricos más dramáticos del siglo XX: la II Guerra Mundial y el holocausto judío donde murieron millones de personas. Esto produjo una especie de corto circuito entre su formación tradicionalmente católica y provinciana y el dramático encuentro con la realidad del sufrimiento y la muerte de personas inocentes. Tales eventos acompañarán a Metz en su forma de percibir, de pensar y de argumentar su fe durante toda su vida.³

1.1. La experiencia de la guerra y Auschwitz:

“Al final de la Segunda Guerra Mundial, cuando tenía 16 años, me sacaron de la escuela y me obligaron al servicio militar. Tras una rápida instrucción en los cuarteles de Wurzburg, llegué al frente, que para entonces ya se había replegado más allá del Rin. La compañía estaba formada por gente joven, bastante más de cien. Una tarde el capitán me mandó con un mensaje al puesto de mando del batallón. Anduve perdido toda la noche por pueblos y caseríos destrozados por la artillería y en llamas y, cuando por la mañana volví a mi compañía, solo encontré muertos; más exactamente, muertos destrozados por un ataque combinado de cazas y tanques.

³ En una conferencia que Metz dio en Boston College, confesaba que desde tales experiencias, el hablar de Dios se hace más concreto, y sobre todo, implica mayor responsabilidad del teólogo. Fred Lawrence (editor), *Communicating a Dangerous Memory, Sounding in Political Theology*, Supplementary Issue of the Lonergan Workshop Journal, Volume 6, (Atlanta: Scholars Press, 1987), 39.

De todos ellos, con los que hasta el día de antes había compartido miedos de infancia y risas de juventud, ya sólo pude ver el rostro descompuesto, inerte. No recuerdo, de aquello, más que un grito callado. Y así me veo hasta el día de hoy. Tras ese recuerdo, además, desaparecieron todos mis sueños infantiles. Mi fuerte socialización bávaro-católica, de una confianza a prueba de fugas, había sufrido un desgarró. ¿Qué sucede cuando, en tales circunstancias, se ha ido uno no al psicólogo sino a la Iglesia, y ni por ella ni por la teología ha logrado uno librarse de aquellos recuerdos, con los que uno no se reconcilia, sino que pretende creer y hablar de Dios desde ellos?⁴

Metz afirma que precisamente desde estas experiencias que él quiere hablar con Dios y sobre Dios. Su proyecto teológico incluirá a partir de entonces un progresivo y consciente esfuerzo por no esquivar las dificultades que tales cuestiones plantean al discurso sobre Dios.

“Mi trabajo teológico está marcado por una especial sensibilidad para la cuestión de Dios en relación con la historia del sufrimiento del mundo, de ‘su’ mundo... Discurso sobre Dios desde la *conversio ad passionem*. Quien hable de Dios en el sentido de Jesús, asume que sus propias certezas se resientan por el sufrimiento de los demás”.⁵

La cuestión sobre el sentido del sufrimiento humano en la creación será entonces una de las notas características del pensamiento teológico de Metz, en otras palabras, el asunto de la teodicea. Pero no abordado desde el frío argumento, sino desde una perspectiva espiritual y existencial. Una pregunta dirigida en primer lugar a Dios mismo, y por lo tanto como una teología ‘mística de ojos abiertos’; luego a la reflexión teológica en general, a veces demasiado preocupada más por el rigor intelectual que por responder a interpretar e iluminar la realidad –“me inquietaba la apatía de la teología, su resistencia al asombro”-⁶; y por último, dirigida también a la Iglesia como

⁴ J.B. Metz, *Dios y Tiempo, Nueva Teología Política* (Madrid: Trotta 2002), 235-236

⁵ J.B. Metz, *Dios y Tiempo...*, 236.

⁶ J.B. Metz, *Memoria Passionis, Una Evocación Provocadora en una Sociedad Pluralista*, (Santander: Sal Terrae 2006), 49.

Institución, más preocupada por el pecado que por el sufrimiento de las personas.

“Siempre me he preguntado porque en nuestra teología asoma y se escucha tan poco de semejante catástrofe, así como, en general, la historia del sufrimiento de los hombres. ¿No será que, en lo posible, para la interpretación teológica de la historia hemos utilizado unas categorías demasiado ‘fuertes’, que se apresuran a tapar cualquier fracaso histórico y adormecen el sentido del peligro?”⁷

Hará Metz entonces, como veremos más adelante, una opción por categorías consideradas ‘débiles’ por los criterios científicos de verdad y objetividad; conceptos como memoria y narración serán claves en su estilo para hablar de Dios, de fe y de Iglesia. Coincido con E. Schuster cuando dice que una de las contribuciones de Metz a la teología católica es su insistencia que la teología no sirve sólo para dar respuestas, sino para ayudar a encontrar palabras a las preguntas no formuladas y sobre todo, a impedir su olvido en la opinión pública.⁸ Leyendo a Metz, uno quedará sorprendido de la cantidad de preguntas que plantea. De su sinceridad y profundidad, y del reconocimiento que muchas de ellas no pueden ser respondidas.⁹ Su

⁷ J. B. Metz, *Dios y Tiempo...*, 237.

⁸ Cfr., E. Schuster & R. Boschert-Kimmig, *Hope against Hope, Johann Baptist Metz and Eli Wiesel Speak out on the Holocaust*, (New York: Paulist Press 1999), 5; Ver también J. B. Metz, *Memoria Passionis...*, 11.

⁹ “¿Dónde hallaremos viva la memoria escatológica de la libertad que hace saltar nuestros sistemas de conocimiento y acción? ¿Quién aboga por las libertades tantas veces olvidadas o reprimidas en la sociedad emancipadora: por ejemplo, la libertad de sufrir con el sufrimiento de los demás y respetar el valor profético del sufrimiento ajeno..., aunque la negatividad del sufrimiento parezca cada vez más indeseable y hasta prohibida? ¿la libertad de hacerse viejo, aunque la opinión pública reniegue de la vejez y la sienta como secreta vergüenza? ¿la libertad de la contemplación, aunque los repliegues más íntimos de la conciencia de la mayoría parezcan estar hipnotizados por el trabajo y la planificación? ¿la libertad, en fin, de tener presente la propia finitud y problematicidad, aunque la opinión pública esté sugestionada por la idea de una vida cada vez más sana y armónica? ¿Quién responde a la exigencia de libertad implícita en los sufrimientos y esperanzas del pasado, quien responde al desafío de los muertos, quien sensibiliza nuestra conciencia respecto a su

intención es darle forma al preguntar, empujándonos a imaginar las cosas de otro modo; interrumpiendo nuestra pasividad, nuestra indiferencia y supuesta paz.¹⁰

En el sínodo del Episcopado Alemán de 1975, fue comisionado para preparar el texto base,¹¹ allí comienza diciendo que la Iglesia debe cuestionarse seriamente si no ha venido pretendiendo a lo largo de mucho tiempo que tiene todas las respuestas, o peor, que quiere responder a preguntas que nadie le plantea.¹² Por eso su opción por una teología que se deja afectar, una teología que se atreve a mirar al mundo con un corazón pobre, reconociendo sus límites y el insondable misterio de Dios. Pero una teología no ingenua, sino comprometida en la transformación del mundo.¹³ Su opción por asumir el problema del sufrimiento de frente, sin rodeos ni justificaciones piadosas afectará el corazón mismo del discurso teológico, sus presupuestos y estructuras. La interpelación del sufrimiento no está reservada a la acción pastoral, sino que ha de fundamentar el discurso intelectual, debe ser la fuente de la teología académica.¹⁴

insatisfecha pretensión de justicia, quien practica la solidaridad con ellos, con los cuales nosotros mismos, pasado mañana, nos vamos a contar? J. B. Metz, *La fe en la Historia y en la Sociedad...*, 103-104.

¹⁰ Cfr., John K. Downey (Ed.), *Love's Strategy, The Political Theology of Johann Baptist Metz*, (Harrisburg, Pennsylvania: Trinity Press 1999), 2.

¹¹ Es en este texto que Metz hace por primera vez una mención sustantiva de Auschwitz.

¹² Sínodo del Episcopado Alemán, *Nuestra Esperanza, Un Credo para nuestro Tiempo*, (Madrid: PPC 1977), 12.

¹³ Ya había dicho Metz con toda claridad en su *Teología del Mundo*, que "la teología tiene que rastrear y atestiguar el 'desposorio' entre la historia de la salvación y la historia del mundo, aunque ese desposorio este encubierto y crucificado". (Salamanca: Sígueme 1970), 16.

¹⁴ John K. Downey (Ed.), *Love's Strategy, The Political Theology...*, 2.

“No existe para mí una verdad que sea posible defender a espaldas de Auschwitz. No hay para mí, un sentido que sea posible salvar de espaldas a Auschwitz. No hay para mí un Dios al que sea posible orar de espaldas a Auschwitz. Ni existe para mí un Jesús al que sea posible seguir de espaldas a Auschwitz. Tampoco una espiritualidad que se mantenga cristiforme de espaldas a Auschwitz; sería, en todo caso, un narcisismo espiritual, que no podría proclamarse deudor del espíritu de Jesús, de un espíritu que quiere salvarnos del peligro sino en el peligro”.¹⁵

Metz ha llegado a convencerse que el trabajo de la teología no es asimilar las memorias del sufrimiento humano, o como él les llama, las ‘memorias peligrosas’ en un sistema, sino proveer un lenguaje en el que estas memorias sean articuladas y así puedan “irritar” nuestra conciencia moderna.¹⁶ “¿Qué pasa si uno trae estas memorias no al psicólogo, sino a la Iglesia? ¿Qué pasa si uno no se deja disuadir para olvidarse de ellas, si no permite que sean aliviadas, sino que quiere creer con y desde ellas?”¹⁷

1.2. Su proveniencia de un catolicismo provinciano.

Uno puede imaginar el estilo de fe de una familia en el sur de Alemania a principios del siglo XX. Una fe que podría decirse tranquila. Asentada en valores familiares fuertes, de profundo sentido de pertenencia a una Iglesia y su tradición. Una especie de burbuja de seguridad alejada de grandes conflictos y contradicciones.

Metz mismo reconoce que viniendo de un pequeño pueblo católico como el suyo, tuvo que enfrentar ideas e incluso comprensiones sobre Dios y sobre la fe que sus contemporáneos, tiempo atrás habían acogido y vivían

¹⁵ J. B. Metz, *Communicating a Dangerous Memory*, en Fred Lawrence (editor), *Communicating a Dangerous Memory, Sounding...*, 39.

¹⁶ Cfr., M. Ashley, *Johann Baptist Metz*, en P. Scott and W. T. Cavanaugh (Ed.), *The Blackwell Companion to Political Theology*, (Malden MA.: Blackwell 2004), 245.

¹⁷ J. B. Metz, *A Passion for God: the Existence of Religious Orders Today*, (no publicada), cit. por M. Ashley, *Interruptions. Mysticism, Politics, and Theology in the Work of Johann Baptist Metz*, (Indiana: University of Notre Dame Press 1998), 37.

naturalmente: democracia, autonomía, pluralismo, secularización, etc.¹⁸ Esta dialéctica entre tradición y modernidad es otra de las improntas más significativas de su quehacer teológico. M. Ashley reconoce en la introducción de su traducción de *La Fe en la Historia y en la Sociedad*, que Metz asocia biográficamente su infancia con cierto catolicismo integrista que combina estructuras políticas, instituciones civiles y religiosidad popular. Catolicismo fuertemente cuestionado por la Ilustración, en su crítica hacia la autoridad de la tradición, enfatizando la autonomía del individuo.¹⁹

El encuentro con grandes filósofos y teólogos a lo largo de su formación le harán cuestionar su herencia religiosa y abrirse al diálogo con el mundo cambiante, especialmente después del Vaticano II, pero al mismo tiempo a mantener una postura crítica frente a la modernidad cultural y teológica, con una visión de ‘no-contemporaneidad productiva’; esto es, sin dejar que sus convicciones más profundas sean arrastradas por la corriente evolutiva que no sabe o no quiere mirar hacia atrás.

La no-contemporaneidad es un concepto que viene de Bloch, pero que en Metz adquiere un sentido diverso: “Si para Bloch la acontemporaneidad era ese plus revolucionario que tenía pendiente el pasado y que debía vaciarse y consumirse en el momento de realización de la revolución, para Metz ese plus crítico del pasado es, en el fondo, incansable a las fuerzas históricas; es más bien, la ‘débil fuerza mesiánica’, como diría Benjamin, que fecunda la

¹⁸ J.B. Metz, *Productive Noncontemporaneity*, en J. Habermas (ed.) “Observations on ‘The spiritual Situation of the Age’” (Cambridge, MA: The MIT Press 1984), 171.

¹⁹ Cfr., M. Ashley, en J. B. Metz, *Faith in History and Society, Toward a Practical Fundamental Theology*, (New York: Crossroad Pub. Co., 2007), 2.

historia ad-viniendo del pasado”.²⁰ Metz cree que viniendo del apartado pueblo de Auerbach le da ciertas ventajas, le permite mantener cierta distancia de los slogans y clichés que definen la modernidad, permitiéndole como teólogo percibir recursos y al mismo tiempo trampas no fácilmente perceptibles para quienes han crecido dándolos por supuesto. Un teólogo con esta conciencia de ‘no contemporaneidad’, puede tomar con más calma imágenes y conceptos que la conciencia moderna descarta sin más.²¹

De esta forma, quiere ser parte del esfuerzo de la teología fundamental por ‘dar razón de nuestra esperanza a quien nos la pida’ como dice la primera carta de Pedro. Entre el peligro privatizador de la fe por un lado y la extrema secularización por el otro, Metz quiere participar en la búsqueda de la identidad cristiana, cuya crisis no tienen tanto que ver con el mensaje mismo, sino con los sujetos y las instituciones que rehúyen el sentido práctico del mensaje.²² Esta esperanza de que habla la carta de Pedro, es la esperanza solidaria en el Dios de Jesús, el Dios de vivos y muertos, que llama a todos los hombres a ser sujetos en su presencia. Una esperanza no desencarnada, sino bien localizada en la situación histórico-social de los sujetos, de sus experiencias, sufrimientos, luchas y contradicciones.²³

No obstante los contrastes percibidos por Metz entre su estilo de formación en la fe, las estructuras eclesiales y los retos de un mundo secularizado por un lado, y de un mundo injustamente estructurado por otro, no disminuyen su

²⁰ Reyes Mate en el epílogo de J. B. Metz, *Por una cultura de la memoria*, (Barcelona: Anthropos 1999), 190.

²¹ Cfr., M. Ashley, *Johann Baptist Metz*, en P. Scott and W. T. Cavanaugh (Ed.), *The Blackwell Companion to Political Theology...*, 242.

²² Cfr., J. B. Metz, *La Fe en la Historia y en la Sociedad...*, 13.

²³ Cfr., J. B. Metz, *La Fe en la Historia y en la Sociedad...*, 17.

compromiso eclesial. La fidelidad y el amor a la Iglesia en Metz no están opuestas a la crítica eclesial, sino que más bien la suponen. La convulsión que ocasionó el Vaticano II con una Iglesia que se atrevió a abrir sus ventanas y sus puertas, hizo que muchos se fueran desencantados de una Iglesia ‘aggiornata’. Metz ha querido permanecer como parte de la Iglesia y hacerlo con la cabeza en alto... “porque sólo quien anda erguido puede también arrodillarse libremente y dar gracias con alegría”.²⁴

Según M. Ashley, la vida entera de Metz ha estado marcada por un profundo sentido eclesial: su compromiso con la Iglesia a través de su vocación al sacerdocio, su trabajo para la Conferencia Episcopal Alemana, su ministerio como profesor en una facultad católica, y su constante preocupación por la vida religiosa. Al mismo tiempo, su sentido de Iglesia ha venido expandiéndose crecientemente por el contacto con las comunidades del tercer mundo, lo que le ha permitido ampliar su visión de Iglesia como una Iglesia verdaderamente global y policéntrica.²⁵ Su trabajo como consultor del Secretariado Vaticano para el diálogo con los no-creyentes, los contactos que ha tenido con teólogos de otras partes del mundo a través de la revista *Concilium*, de su estancia en Estados Unidos y en Latinoamérica ha sido ‘provocativo’: le ha llevado a enfrentar el *logos* teológico con el sufrimiento y la miseria de los pueblos pobres y con el sufrimiento de la heterogeneidad cultural y étnica en un mundo, en una Iglesia mundial dominados por Occidente.

²⁴ J.B. Metz, *Dios y Tiempo...* 238.

²⁵ Cfr, J.B. Metz, *A Passion for God, The Mystical-Political Dimension of Christianity*, (New York: Paulist Press 1998), 9; Ver también M. Ashley, *Interruptions. Mysticism, Politics...*, 30-31.

“Me impresionó en extremo y verdaderamente me resultó de lo más esperanzador justo donde el planteamiento era ‘totalmente desde abajo’, donde a uno se le helaba en la garganta la metafísica piadosa, donde la miseria muda le impide a uno hablar y, de entrada, lo único que cuenta es estar allí... “Llueve tristeza en los Andes”: tengo escrito en mi diario andino. Esos rostros de tristeza de los indios no tienen nada de romántico. En mi opinión, los indios soportan tan mal nuestra civilización, en realidad, no porque, como nos gusta a nosotros decir, estén todavía ‘subdesarrollados’, sino, principalmente, porque son de otra forma, y esta heterogeneidad tiene sus misterios que hay que respetar”.²⁶

Metz alcanza a mirar en otras culturas, más allá de la vieja Europa, otro tipo de racionalidad en las que se puede encontrar ‘una reserva de orientación y resistencia’. Menciona en repetidas ocasiones la interpelación de las comunidades eclesiales latinoamericanas hacia las estructuras sociales y eclesiales que él conoce y que supuestamente simbolizan el desarrollo y el progreso.

“Esos rostros de tristeza los conforma, en mi opinión, una fortaleza característica, una misteriosa resistencia. ¿Contra qué? ¿Contra la explosiva aceleración del tiempo que nosotros hemos puesto en escena y a la que llevamos tiempo sometidos nosotros mismos? ¿Contra la desmemoria, que ha puesto su nido en nuestra conciencia moderna? Esos rostros parecen añorar algo que nosotros hace tiempo que olvidamos en nombre del progreso y el desarrollo. Y la esperanza cristiana no es ninguna suerte de optimismo para cubrir las apariencias. La sustancia de la esperanza cristiana no está, sin más, reñida con la tristeza, no se sacude cualquier clase de tristeza. Con la incapacidad de entristecerse aumenta también la capacidad para dejarse consolar y para entender y vivir el consuelo como algo que no sea el puro entretener con falsas esperanzas”.²⁷

1.3. Su formación y desarrollo teológico

¿Dónde se puede ubicar Metz teológicamente hablando? Para Reyes Mate, Metz es un pensador difícilmente clasificable porque mira la realidad

²⁶ J. B. Metz, *Dios y Tiempo...*, 238-239.

²⁷ J. B. Metz, *Dios y Tiempo...*, 148.

desde el otro lado del espejo y eso explica que resulte incómodo para los progresistas y al mismo tiempo para los conservadores.²⁸

Sin poder detenernos en profundizar su itinerario teológico a profundidad, trataremos de esbozar a grandes rasgos un mapa de las principales líneas directrices de su pensamiento. Metz ha tenido distintas fases de reflexión y producción teológica, que han tenido que ver con el encuentro con nuevos retos y su apertura para dejarse afectar por ellos. Le parece que pueden distinguirse tres grandes corrientes teológicas en la Iglesia católica, que sin ser exclusivas, reflejan la complejidad y las tensiones de la realidad actual²⁹. En primer lugar aquella de tinte más conservador que busca defensivamente contrarrestar los efectos de la modernidad, conocida como neo escolástica. Una teología más bien cerrada y poco dialogante que intenta protegerse de un entorno directamente hostil hacia ella: una defensa sobre todo de la ilustración y su sobrevaloración de la razón y la autonomía que identificaban la tradición con superstición y a autoridad con heteronomía.

Segundo, el paradigma trascendental idealista, que quiere recuperar la tradición patristica y escolástica pero abierto al dialogo productivo con los retos de la modernidad, lo cual incluye la centralidad de la subjetividad y la crisis de la metafísica clásica; además la confrontación con el sistema kantiano, el idealismo alemán y el existencialismo, por último, el diálogo con los procesos de secularización y progreso científico. Los inicios de la formación teológica de Metz tienen que ver con esta corriente, en particular con la antropología y la filosofía de la historia kantianas, lo que en teología

²⁸ Cfr., Reyes Mate en el epílogo de J. B. Metz, *Por una cultura de la memoria...*, 190.

²⁹ Este análisis corresponde a la realidad de los años sesentas, pero de alguna manera sigue vigente hasta nuestros días.

católica se llamará 'tomismo trascendental'. Metz forma parte de este movimiento que prepara, acompaña y secunda el Concilio Vaticano II en su opción por abrirse a los retos que el mundo contemporáneo plantea a la Iglesia y a la teología católica. Es iniciado en este paradigma teológico por Karl Rahner a quien reconoce como maestro y guía. Sin embargo, no duda en señalarle también como uno de los factores que hicieron surgir en él la necesidad de un cambio de perspectiva. "Yo tuve la suerte de tener como profesor al, en mi opinión, mejor teólogo de la posguerra, a Karl Rahner. ¡Más tampoco en él aparecía Auschwitz, el Holocausto! De ahí arrancan mis preguntas críticas, ahí está la base de mi adiós a la teología trascendental"³⁰

Aquí da el giro hacia el tercer paradigma, aquel conocido como 'post idealista', que incluirá luego a la teología política y la teología de la liberación. Este proyecto tiene que ver con crisis que no han sido abordadas por los otros paradigmas: la cuestión marxista y la teoría social, la catástrofe de Auschwitz como crisis de todos los sistemas de sentido e identidad idealistas y ajenos al sujeto, y por el reto del tercer mundo, un mundo dividido socialmente y diverso a nivel cultural que pone en juego el euro centrismo.³¹ De esta forma, Metz centrará su atención hacia la crítica del idealismo hegeliano, sobre todo en la filosofía de Ernst Bloch y los pensadores de la Escuela de Frankfurt: Max Horkheimer, Theodor Adorno, Herbert Marcuse, y especialmente Walter Benjamin. El reto marxista de que Metz habla le interpela para redescubrir el mundo como historia, como un proyecto histórico

³⁰ J. B. Metz, *Dios y Tiempo...* 110.

³¹ Cfr., J. B. Metz, *Dios y Tiempo...* 122.

en el cual hombres y mujeres llegan a ser sujetos de su propia historia.³² Le atiza críticamente además por su insistencia en que la razón no es atemporal y algo trascendentalmente dado, sino que se realiza en la sociedad y en la historia; que su maduración depende de la transformación de las estructuras en las que ésta se encuentra.³³ Este nuevo paradigma del que Metz se siente parte, mantiene con insistencia la absoluta necesidad del concepto historia en la teología. El Dios de Jesús es un Dios que actúa en la historia, que ha entrado personalmente en la historia y por lo tanto, no puede ser creído ni profesado al margen de ella.

“No existe en realidad una historia universal y ‘junto a ella’ o ‘por encima de ella’ una historia de la salvación, sino que la historia de salvación de que habla la teología cristiana es la misma historia universal que está marcada por la esperanza, constantemente amenazada y discutida pero indestructible, en una justicia universal, es decir, en una justicia para los muertos y sus sufrimientos pasados: la historia universal en la que existe también la esperanza para los sufrimientos pasados”.³⁴

La fe no es opio que hace que las gentes se desentiendan de los procesos sociales consolados con la esperanza de una salvación más allá de la historia, sino que tiene que ver con los procesos de libertad para que cada ser humano sea sujeto, y no simple objeto (tanto en la sociedad como dentro de la misma Iglesia); donde la verdad sea buscada desde la justicia para todos, de manera especial para las víctimas.

“Dios deja de ser así la objetivación de una metafísica atemporal, deja de ser el siempre igual, incoloro y sin rostro, deja de ser el brillo numinoso en el horizonte de nuestro ser, el Dios encubierto en la lejanía de su trascendencia. Y pasa a ser una respuesta, pasa a ser Emmanuel, Dios con nosotros, el Dios de una hora salvífica. La trascendencia se vuelve acontecimiento... Y, sin embargo, Dios no se convierte

³² Cfr., J. B. Metz, *A Passion for God, The Mystical-Political Dimension of Christianity*, (New York: Paulist Press 1988), 36.

³³ Cfr., M. Ashley, *Interruptions...*, 100.

³⁴ J. B. Metz, *Dios y Tiempo...* 126.

en un simple hecho, interior a la historia. Sino que reina, no sólo en la historia, sino a través de ella y fundándola precisamente como historia”.³⁵

Pero Metz no es ingenuo y sabe que no se puede adoptar el marxismo como clave de hermenéutica teológica sin más. El mismo menciona algunas razones, por ejemplo que el marxismo en principio niega el concepto culpa; además de la cuestión del modo como entiende la violencia y la lucha de clases, entre otras. Las categorías de ‘futuro’ y de ‘esperanza’ consideradas por Bloch como fundamentales para la más básica ontología, serán apropiadas por Metz como elementos esenciales de su proyecto. Le parece que las categorías metafísicas sólo para ‘lo que ya es’ son insuficientes; se requiere una ‘docta esperanza’ capaz de articular categorías para lo que ‘aun no ha sido’.

Pero considera, a diferencia de Bloch, que la religión es parte fundamental de este proyecto³⁶, pues es portadora de esperanza humana: provee símbolos y narrativas que articulan el ‘plus’ que no se encuentra en una dimensión trascendental sobre la historia, sino ante la historia, de frente a nosotros, aguardando que nuestra praxis inspirada por la esperanza irrumpa en el presente. Bajo el influjo de Bloch es que Metz definirá la teología como la justificación de la esperanza cristiana y dirigirá su atención en adelante, a la centralidad de la escatología apocalíptica como parte de su proyecto teológico.³⁷

En H. Marcuse y en W. Benjamin encuentra la convicción sobre la importancia de las memorias y las historias que abren perspectivas hacia el

³⁵ J. B. Metz, *Comprensión Cristiana del Mundo de Hoy*, en *Selecciones de Teología* 6, (1963), <http://www.seleccionesdeteologia.net/>.

³⁶ Para Bloch las categorías de futuro y esperanza conducen al fin de la teología. Metz critica la idea de ‘trascender sin transcendencia’.

³⁷ Cfr. M. Ashley, *Interruptions...*, 104-105.

presente demasiado centrado en una 'racionalidad meramente técnica'. Metz comienza a sospechar que las fuerzas sociales que reprimen el sufrimiento humano y la esperanza, tratando de mantener el status quo a nivel político y social, son una grave amenaza para la integridad de la fe cristiana.³⁸

En sus celebres "Tesis sobre el concepto de historia", Benjamin critica fuertemente la doctrina del progreso apoyada por una historiografía de los vencedores. La historia, según ellos, es una especie de cortejo triunfal de los que han vencido y que avanzan 'por encima de aquellos que hoy yacen en el suelo' (tesis VII). Propone entonces un nuevo tipo de relectura de la historia, una historia 'cepillada a contrapelo', es decir, desde la tradición de los vencidos, las víctimas permanentes de los sistemas de dominación: los esclavos, los campesinos, los proletarios, las minorías étnicas y religiosas, las mujeres. Es necesario recuperar sus luchas, sus memorias de resistencia, sus derrotas.

En este sentido, Benjamin coincide con Nietzsche cuando criticaba a los que nadan en el sentido de la corriente del río, a los que practican el 'culto desnudo del suceso'. La virtud en cambio, para el buen historiador, consiste en oponerse a la tiranía de los muchos para nadar en contra de las olas de la historia. Al mismo tiempo, es precisamente aquí está la diferencia entre ambos, el primero critica en nombre del individuo rebelde, el héroe, el superhombre; Benjamin en cambio, desde la solidaridad con las víctimas que lucharon pero que finalmente cayeron bajo las ruedas implacables de la Civilización, el Progreso y la Modernidad.

³⁸ Cfr., M. Ashley, *Johann Baptist Metz*, en P. Scott and W. T. Cavanaugh (Ed.), *The Blackwell Companion to Political Theology...*, 244.

Benjamin sugiere un nuevo método, un nuevo enfoque, la perspectiva 'desde abajo', que se puede aplicar en diversos campos de las ciencias sociales, la historia, la antropología, la ciencia política. Metz encuentra en esta línea de pensamiento una vena netamente judía, y la quiere recuperar y aplicar en su proyecto teológico. La historia bajo el modelo evolucionista prevalente en la modernidad desvaloriza el futuro como una simple extrapolación del presente, de modo que conduce a la apatía y al fatalismo. Para Benjamin, la remembranza está íntimamente ligada a la expectación. La memoria del sufrimiento y el sentido de catástrofe que ésta inspira, están conectadas con una esperanza en un futuro que es diferente y mucho más que una simple extrapolación del presente.

Metz seguirá tal argumentación cuando insiste que este tipo de memoria y la esperanza apocalíptica que trae consigo nutre el sentido del carácter extraordinario de nuestro tiempo: sostiene y justifica una respuesta radical, una radical imitación de Jesucristo. Las historias peligrosas del sufrimiento pasado nos invitan a esperar por la salvación que la fe cristiana cree es incluso para aquellos que han sufrido injustamente y han sido olvidados en el pasado. Estas historias trabajan de modo que, cuando entramos en ellas, nos transforman y nos mueven a la acción.³⁹

Apoyado en Benjamin, cree que "quien quiera oponerse a la desaparición del hombre, quien quiera salvar su libertad subjetiva, su lenguaje que busca la verdad, quien no quiera reducir las relaciones comprensivas a meras relaciones de información, quien no desprecie el hambre y sed de justicia,

³⁹ Cfr., M. Ashley, *Interruptions...*, 120-121.

muy poco lo podrá conseguir sin un supuesto fundamental teológico, sin el recuerdo del hombre en el recuerdo de Dios”.⁴⁰

Así pues, el encuentro con estos pensadores de la escuela de Frankfurt ha marcado el estilo teológico de Metz en dos direcciones: su postura crítica frente a los excesos de la modernidad, particularmente su visión de historia y el concepto de hombre que de allí se deriva; y segundo la preocupación por el riesgo de instrumentalizar la religión en la dirección del progreso social.⁴¹ De estos pensadores tomará Metz varios conceptos que trabajará durante el resto de su labor teológica hasta nuestros días y con los cuales se aproximara a releer la Sagrada Escritura y la Tradición de la Iglesia: esperanza, praxis, solidaridad, memoria, narrativa, etc.

A manera de primera conclusión, me parece pertinente aquí la definición que el mismo Metz da sobre la fe cristiana, porque sintetiza precisamente el enfoque específico de su proyecto teológico y las reflexiones que sobre la memoria haremos a continuación:

“La fe de los cristianos es una praxis dentro de la historia y de la sociedad, que se concibe como esperanza solidaria en el Dios de Jesús en cuanto Dios de vivos y muertos que llama a todos a ser sujetos en su presencia. En esta praxis de seguimiento, de gran tensión apocalíptica, los cristianos se acrisolan en la lucha histórica por el hombre: se comprometen para que todos lleguen a ser solidariamente sujetos; contrarrestan con su praxis el peligro de la larvada destrucción evolucionista de la historia subjetiva de los hombres, así como el peligro de la negación del individuo con vistas a un nuevo modelo post burgués de hombre”.⁴²

⁴⁰ J. B. Metz, *Por una cultura de la memoria...*, 89.

⁴¹ Cfr., M. Ashley, *Johann Baptist Metz*, en P. Scott and W. T. Cavanaugh (Ed.), *The Blackwell Companion to Political Theology...*, 244.

⁴² J. B. Metz, *La Fe en la Historia y en la Sociedad...*, 91.

2. Metz y la memoria

Es el concepto de memoria es central en la teología de J.B. Metz. La memoria en su reflexión teológica nada tiene que ver con resignación o tradicionalismo, como si fuera opuesto a la categoría de esperanza, sino al contrario, el ‘recuerdo peligroso’ es la forma de esperanza escatológica, elaborada teniendo en cuenta el contexto histórico y social.⁴³ La memoria será entonces de importancia teológica fundamental en su proyecto antropológico y consecuentemente en su visión de Iglesia como transmisora de una memoria peligrosa en tiempos de amnesia cultural.

2.1. Memorias peligrosas

¿A qué se refiere Metz cuando habla de que hay ciertas memorias que son peligrosas? Trataremos de seguir el desarrollo teológico de Metz para ver cómo la idea de la peligrosidad de la memoria va convirtiéndose en su eje conductor, desde donde estructura su pensamiento cristológico, ético y espiritual; además, es a partir también de la memoria que introducirá la categoría ‘narración’ como la aproximación más adecuada para enfrentar la realidad concreta del sufrimiento en la historia.⁴⁴

2.1.1. El fuego del seguimiento de Jesús.

Metz considera que los discípulos de Jesús hemos olvidado que creer en él y seguirlo con autenticidad es algo que necesariamente incluye peligro. El mismo dijo que había venido a traer fuego a la tierra. Jn 15,18ss; 2 Cor 4,8. “¡Por apolítico o políticamente neutral el Hijo de Dios no habría sido

⁴³ Ibid., 192.

⁴⁴ Cfr., F. Schüssler Fiorenza, *Political Theology and Latin American Liberation Theologies*, en J. Livingston and F. Schüssler Fiorenza (Eds.), “Modern Christian Thought. The Twentieth Century”, (Minneapolis: Fortress Press 2006), 278-282.

crucificado!”⁴⁵ Jesús fue totalmente claro con sus discípulos cuando les invita a seguimiento, no había letras pequeñas en el contrato, el fue abiertamente explícito sobre la incompreensión y la persecución que el discipulado traería consigo.

“En el caso de los evangelios sinópticos, las historias de discipulado no son para entretener, ni siquiera para educar. Son historias de cara al peligro, son historias peligrosas: invitan no a contemplar sino a seguir, y sólo en la aventura de este seguimiento se revelan como historias con una verdad salvífica.”⁴⁶

Y hemos olvidado también que “sólo siguiendo a Cristo saben los cristianos a quién se han confiado y quién los salva”.⁴⁷ Cuando el Cristo peligroso desaparece de la predicación y de la existencia cristiana, resulta una religión burguesa, de falsas consolaciones. Metz dice que en las regiones del mundo donde la Iglesia intenta alternativas a la ‘religión aburguesadamente aquietada’, ella ha experimentado en carne propia el peligro del seguimiento; sabe que en las comunidades pobres del Tercer Mundo han querido entender la fidelidad a Cristo como liberación, y por eso han sido perseguidas.⁴⁸

“¿No se ha aliado el Dios bíblico precisamente con quienes –desde una perspectiva de una evolución semoviente y su presión selectiva- no tenían historia ni futuro: empezando por la alianza de Dios con Israel, ese débil pueblo del desierto carente de toda gloria, hasta la alianza con Jesús de Nazareth, cuyo fracaso se sello en la cruz?”⁴⁹

Metz propone este punto en el documento del Sínodo del Episcopado Alemán en estos términos: “la historia de esperanza en la cual Jesús se manifiesta como el Hijo Vivo de Dios no es una historia de éxito in-

⁴⁵ J. B. Metz, *Dios y Tiempo...* 101.

⁴⁶ Cfr., J. B. Metz, *Communicating a Dangerous Memory*, en Fred Lawrence (ed.), *Communicating a Dangerous Memory, Sounding...*, 46.

⁴⁷ J. B. Metz, *La Fe en la Historia y en la Sociedad...*, 66.

⁴⁸ Cfr., J.B. Metz, *Memoria Passionis...*, 146.

⁴⁹ J.B. Metz, *Ibid.*, 148.

interrumpida, no es una historia de vencedores según nuestro criterio. Es más bien una historia de sufrimiento, y solamente en ella y a través de ella podemos nosotros, los cristianos, hablar de aquella felicidad y alegría, de aquella libertad y paz, que nos ha prometido el Hijo en su mensaje acerca del Padre y el Reino de Dios”.⁵⁰

2.1.2. Memorias que interrumpen

Metz se rebela contra esa imagen de ser humano que presenta la cultura amnésica donde todo parece estar bien, sin tristeza, sin culpa. Y entonces la necesidad de interrumpir su pasotismo con memorias peligrosas. “...contra la imagen de un ser humano carente de misterios, tan incapaz de sentirse afligido como de dejarse consolar... un ser humano cuyos sueños de felicidad terminan revelándose como imágenes de una infelicidad exenta de anhelos y sufrimientos”⁵¹ Para Metz, “la idea cristiana de Dios es de suyo una idea práctica. Dios no puede ser pensado sin que este pensamiento afecte y lesione los intereses inmediatos del sujeto que trata de pensarlo”.⁵²

La memoria es peligrosa cuando el hombre es consciente en la lucha por ser libre, por ser un verdadero sujeto y no simplemente un objeto de dominación y manipulación. Desde el punto de vista de la fe, la *memoria Christi*, la remembranza de la pasión, muerte y resurrección de Jesús es al mismo tiempo una memoria peligrosa y liberadora: irrumpe en nuestra vida cotidiana poniendo el presente en cuestión y desafiando los poderes establecidos, particularmente aquellos que oprimen y olvidan el sufrimiento de los otros. Metz cita a Marcuse:

⁵⁰ Sínodo del Episcopado Alemán, *Nuestra Esperanza...*, 17.

⁵¹ Cfr., J.B. Metz, *Memoria Passionis...*, 148.

⁵² J. B. Metz, *La Fe en la Historia y en la Sociedad...*, 66.

“El recuerdo del pasado puede provocar ideas peligrosas. La sociedad establecida parece temer el contenido subversivo de tales memorias. La remembranza es una manera de librarse de una situación dada, una cierta forma de ‘mediación’, por la cual un instante interrumpe la omnipotencia de tal situación. La remembranza recuerda las miserias pasadas, pero también las esperanzas”.⁵³

El uso que hace del concepto memoria no tiene entonces nada que ver con aquel sentimiento con que nos aliviamos en relación al pasado, amortiguando el dolor a través del olvido; sino lo contrario, “nos referimos aquí a otra clase de memoria: esa memoria peligrosa que acosa y pone en cuestión nuestro presente porque nos acordamos en él, de un futuro no vivido”.⁵⁴ Cita como ejemplo los recuerdos de un grupo de ex combatientes donde lo único que se comparte son las anécdotas curiosas de camaradería sin mencionar los infiernos vividos y la sangre derramada. “La guerra pasa por un filtro de un cliché de cosa inocua, y lo amenazante, lo peligroso que no ha cobrado vigencia en esa memoria desaparece, se olvida. En esas charlas la memoria no tiene ya futuro alguno, no es más que confirmación de un asentimiento al pasado ya fabricado”.⁵⁵

“Pero hay también otra forma de recuerdo: hay recuerdos subversivos, recuerdos que constituyen un reto. Hay recuerdos en los cuales irrumpen en nuestras vidas experiencias anteriores que hacen surgir perspectivas subversivas para el presente. A veces, su luz deslumbrante nos hace descubrir la cuestionabilidad de cosas con las que estábamos conformes y la trivialidad de nuestro presunto realismo. Derriban los cañones de las evidencias dominantes...En cierto modo, sabotean nuestras respetables estructuras e incluso, en este sentido, presentan rasgos subversivos. Estos recuerdos son como tribulaciones que vienen del pasado cargados de una peligrosidad incalculable. Hay recuerdos con los que tenemos que contar, recuerdos con un contenido de futuro”.⁵⁶

⁵³ Herbert Marcuse, *El hombre Unidimensional*, (Barcelona: Herder 1981), cit. por J. B. Metz, *Dios y Tiempo...* 57.

⁵⁴ J. B. Metz, *Dios y Tiempo...* 57.

⁵⁵ J. B. Metz, *Dios y Tiempo...* 75; ver también *La Fe en la Historia y en la Sociedad...*, 120.

⁵⁶ J. B. Metz, *El Futuro a la Luz de la Pasión*, en ‘Concilium’ 76, 1972, 323.

La memoria de que Metz habla es aquella que cuestiona el presente apelando a conflictos no resueltos, a esperanzas no cumplidas para rescatarlas, incluirlas en el diseño y la construcción del futuro. Una especie de movilización crítica y liberadora de la tradición. Cuando somos capaces de compartir las memorias de aquellos que han sufrido antes que nosotros, y las ‘informamos’ desde nuestra fe en Jesucristo muerto y resucitado, nos sentimos interpelados a la tarea común de interrumpir los sistemas que continúan hoy produciendo víctimas. Las memorias estimulan nuestra creatividad para proponer alternativas viables para reducir el sufrimiento de nuestros hermanos.⁵⁷

“Precisamente porque creen en el sentido escatológico de la historia, los cristianos pueden tener la osadía de una conciencia histórica: la mirada en el abismo; precisamente por ello pueden osar tener una memoria que nos se acuerde sólo de los logros sino también de los destrozos, no solo de lo realizado sino también de lo perdido, y que de esa manera –en cuanto memoria peligrosa- se revuelva contra el hecho de identifica sentido y verdad con el triunfalismo de lo logrado y consistente.”⁵⁸

No se trata de recordar historias de tragedia y desastre que nos hundan en la culpa y nos paralicen en la desesperanza, sino se trata de historias que nos muevan a una respuesta crítica y liberadora. En esta línea Jon Sobrino dirá que el objeto de hablar de los hombres y los pueblos crucificados de Latinoamérica es ‘bajarlos de la cruz’.⁵⁹

⁵⁷ Cfr., James J. Bacik, *Contemporary Theologians, An Overview of Influential 20th Century Thinkers Who Have Helped Shape Christian Dialogue*, (New York: Triumph Books 1989), 161.

⁵⁸ J. B. Metz, *Dios y Tiempo...* 130.

⁵⁹ Cfr., J. Sobrino, *The Crucified People: Yahweh's Suffering Servant Today*, en “1492-1992: The voice of the Victims” ed. L. Boff and V. Elizondo, *Concilium Special Edition* (London: T. & T. Clark, 1990), 120. Cit., por M. Ashley, *Interruptions...*, 124.

2.1.3. Contra la estrategia dominadora del olvido

Lo contrario, la destrucción del recuerdo, se ha usado como arma para obstruir la identidad histórico-social, para detener el proceso de hacerse y mantenerse sujetos. Es el arma más típica de los gobiernos totalitarios.⁶⁰ “El desarraigo de los esclavos, su deportación, siempre ha servido para destruir sus recuerdos y, precisamente por ese medio, para consolidar eficazmente su situación de esclavitud, para reducirlos sistemáticamente a la impotencia, que garantizaba su pleno sometimiento. Por otro parte, la formación de la identidad se inicia con el despertar de los recuerdos”.⁶¹

Cuando el ser humano es capaz de tomar en cuenta de verdad la historia del sufrimiento de sus hermanos en el pasado, surge un nuevo entendimiento de lo que ‘historia’ significa, y consecuentemente un nuevo concepto de acción política. La historia no es una evolución progresiva y ascendente, sino ha conllevado siempre víctimas, y eso no puede simplemente quedarse en el pasado: ellos son ‘memorias peligrosas’, son ‘tradición subversiva’. Nos fuerza a plantear las políticas públicas a partir de ellos, sin ignorarlos en el olvido. Este recuerdo es práctico por naturaleza, pero aquí praxis es no solo acción sino también sufrimiento comprometido⁶². De manea que en la memoria de las víctimas la compasión y la solidaridad están irremediabilmente involucradas.

“Los relatos bíblicos sobre Dios no son historias extra, superestructurales; no son un accesorio solemne a la constitución histórica de la humanidad. En esos relatos los hombres se ven liberados de las coerciones y los medios de sociedades arcaicas y

⁶⁰ Cfr., J. B. Metz, *La Fe en la Historia y en la Sociedad...*, 120.

⁶¹ J. B. Metz, *La Fe en la Historia y en la Sociedad...*, 83-84; ver también J.B. Metz, *El Futuro a la Luz de la Pasión*, en *Concilium* 76, (1972), 323.

⁶² Cfr. Charles Davis, *Theology and Political Society*, (Cambridge: Cambridge University Press 1980), 8.

llamados a ser sujetos de una historia nueva. Ser convocado al peligro, ser sacado del miedo, éxodo, vuelta, cabeza erguida, resistir y sufrir, imitación: de estas y otras formas define la religión el modo como van haciendo los hombres su identidad histórica, que es siempre, por cierto y de antemano, una identidad solidaria y política.”⁶³

Es necesario dar voz a las narraciones de la memoria de los vencidos y sojuzgados. En la historia se padece una especie de darwinismo, donde las especies se van eliminando y quedan las más fuertes. Por eso se necesita una especie de anti-historia a base de la memoria de la pasión. Una concepción de historia donde también se tomaran en cuenta las alternativas derrotadas y destruidas.⁶⁴ La fe-memoria está situada como mediación entre el ‘ya’ y el ‘todavía no’ de la salvación cristiana. Tanto las tradiciones bíblicas como las fórmulas de fe que de ellas provienen son el contenido central de esta memoria; mediante este recuerdo se traen al presente los derechos de las promesas realizadas y las esperanzas antes vividas junto con los miedos a los que hubo que hacer frente, para quebrar el consciente dominante de una racionalidad meramente técnica, ahistórica y amnésica.⁶⁵

2.1.4. *Memoria passionis, mortis et resurrectionis Jesu Christi*

La *memoria passionis* es al mismo tiempo e inseparablemente *memoria resurrectionis*. Pero es imposible entender la resurrección sin pasar por la pasión, sin la pasión, se convierte en mitología. Además, no se trata de cualquier sufrimiento, o del sufrimiento en general. Metz se pregunta si no sufre también el playboy en su bungalow de lujo, o si no todos sufrimos en cierto modo. Se pregunta si los ricos y los poderosos no estarían sufriendo de

⁶³ J. B. Metz, *Dios y Tiempo...* 100.

⁶⁴ Cfr., J. B. Metz, *La Fe en la Historia y en la Sociedad...*, 122.

⁶⁵ Cfr., J. B. Metz, *Dios y Tiempo...* 58.

soledad. Pero es precisamente la memoria de la pasión en el sentido cristiano que nos da los criterios para distinguir entre formas privadas e interiorizadas de sufrimiento más extendidas en sociedades avanzadas del sufrimiento como consecuencia de la injusticia estructural a nivel social en los países subdesarrollados. Como ha apuntado la Teología de la Liberación, la riqueza no es perversa en sí misma, sino en cuanto que es excluyente, en cuanto crece y se expande a costa de la explotación y el sufrimiento de los otros.

“El memorial de la pasión en sentido cristiano no se desvía hacia una vaga simpatía de tipo social y político, sino que justamente agudiza la conciencia social y política a favor del sufrimiento ajeno. Ello impide la privatización y la interiorización del sufrimiento, como también la nivelación de sus dimensiones social y política.”⁶⁶

La fe cristiana representa la libertad humana como memoria definitiva; se declara a sí misma como *memoria passionis, mortis et resurrectionis Jesu Christi*. En esta memoria radica la promesa de una futura libertad para todos, pues la memoria de Jesús es la memoria de su resurrección pasando por la cruz y la muerte; cuando la conmemoramos hacemos experiencia de la historia como historia donde los que sufren e incluso los muertos pueden tener un futuro. La resurrección-crucifixión es una memoria anticipadora que nos invita a criticar e interrumpir la situación sociopolítica presente a favor de los que sufren.⁶⁷

“La memoria del sufrimiento aporta a la vida política una nueva fantasía moral, una nueva forma de imaginar el dolor ajeno, a raíz de la cual habrá que madurar una desbordante, insospechada toma de partido a favor de los débiles e

⁶⁶ J. B. Metz, *La Fe en la Historia y en la Sociedad...*, 124-125. Ver también J. B. Metz, *El Futuro a la Luz de la Pasión...*, 330.

⁶⁷ Cfr., R. Chopp, *The Praxis of Suffering...*, 76.

irrelevantes. Así es como la *memoria passionis* puede convertirse en fermento de esa nueva vida política que buscamos para nuestro futuro humano”.⁶⁸

Y lo que buscamos finalmente es una vida digna para todos, una vida de resucitados. La *memoria passionis et resurrectionis Jesu Christi* es así una memoria peligrosa pero al mismo tiempo liberadora y redentora; y su peligrosidad afecta no solo a la sociedad sino a la misma Iglesia que la proclama.

“Para que la historia de la libertad no se anquilose en un plan romanticista-restauracionista ni tampoco caiga en una idea de progreso perezosa y pequeñoburguesa o totalitaria, necesita permanentemente la fuerza de la memoria... Los campesinos en sus crónicas y los ciudadanos en su arte hicieron visible memoria de sus padecimientos y sacaron de ahí la capacidad de resistencia contra la amenaza de identidad... El recuerdo se presenta siempre como categoría de búsqueda de la identidad histórica, como categoría de liberación”.⁶⁹

2.1.5. Memoria y futuro

La memoria implica para Metz, una cierta anticipación del futuro, y en concreto del futuro de aquellos desesperados, oprimidos, fracasados. Por eso es una memoria peligrosa y liberadora. “El recuerdo no es de un futuro cualquiera, sino del que se describe en la vida de Jesús, en su testamento, que nos obliga a estar cambiando constantemente para poder responder a sus exigencias”.⁷⁰ Salvación integral y salvación para todos. De lo contrario, no estaríamos hablando de salvación cristiana. La salvación que ofrece Jesús no es un asunto privado: su predicación nunca se quedo en el interior del ‘alma’ de la persona ni el sitio de la cruz fue en lo privado del ámbito personal, su sitio esta <fuera>, como dice la Carta a los Hebreos. Y este ámbito público no puede suprimirse el mensaje cristiano so pena de disolver

⁶⁸ J. B. Metz, *La Fe en la Historia y en la Sociedad...*, 128.

⁶⁹ J. B. Metz, *Dios y Tiempo...* 60.

⁷⁰ J. B. Metz, *Ibid.*, 76.

su intención original. Metz pretende recuperar con la noción de ‘memoria peligrosa’ este carácter ‘político’ del mensaje cristiano:

“Las promesas escatológicas de la tradición bíblica –libertad, paz, justicia, reconciliación- no pueden privatizarse. Obligan siempre a la responsabilidad social...tales promesas no son un vacío horizonte de expectativa religiosa, ni forman una idea meramente reguladora, sino que constituyen para nuestro presente un imperativo críticamente liberador, son aguijón y tarea que convertir en realidad y en verdad en las condiciones históricas del presente, porque su verdad hay que hacerla”.⁷¹

Una fe que no permanece como una actitud intelectual, sino que implica “el dolor de la renuncia, de la perseverancia, de la impaciencia y de la paciencia, como exige la memoria cristiana en cuando imitación de Jesús. Y, además, de lo definido de la memoria de Jesucristo saca el impulso que traslada la ‘ley’ de la crítica al ‘espíritu’ de la crisis. Esta crítica se convierte en servicio, en una forma de existir para los demás.”⁷²

Concluyendo, para Metz la fe en Jesucristo muerto y resucitado tiene que ver con una “interrupción”. Una especie de desajuste que incomoda, que interpela la realidad, y que mueve a la acción social. Las categorías cristianas que tienen que ver con esta interrupción son: “amor, solidaridad que se toma tiempo, memoria que recuerda no sólo lo conseguido sino también lo destruido, no sólo lo realizado, sino también lo perdido, y así se revela contra la victoria de lo devenido y existente: peligrosa memoria que de esta manera salva el continuo cristiano”.⁷³ Para el teólogo, recordar es reconocer que el pasado está pendiente y lo seguirá estando mientras la redención llega. Es una esperanza contra toda esperanza que se activa con el recuerdo.

⁷¹ J. B. Metz, *Ibid.*, 18-19.

⁷² J. B. Metz, *Ibid.*, 61.

⁷³ J.B. Metz, *La lucha por el tiempo perdido. Tesis intempestivas sobre el Apocalipsis*, en J. B. Metz, “Por un cultura de la memoria” (Barcelona: Anthopos 1999), 28.

“Cada vez que nos negamos a reconocer como prescritos los derechos de las víctimas se pone en juego, la esperanza de la resurrección, al invocar el nombre de Dios. El sufrimiento de las víctimas exige hablar de Dios pues sin él, el recuerdo sería vano, sería reducible a un cálculo racional, a una costumbre ritual, al olvido. Se ve la diferencia. La interpretación filosófica de la memoria moral apunta en dirección histórica: que no se repita. La interpretación teológica, por el contrario, mira de frente los ojos de las víctimas y responde a la misericordiosa pregunta cara a cara”.⁷⁴

2.2. En tiempos de amnesia cultural

Con ocasión de las discusiones en torno a la Constitución Europea, Metz reflexiona sobre la pretensión de neutralidad respecto de su pasado cristiano. La idea de que Europa es un proyecto secular puede ser interpretada como si se quisiera anular toda idea religiosa en términos del laicismo francés,⁷⁵ o como si se quisiera insistir en el pluralismo religioso en términos de tolerancia, libertad religiosa y respeto ínter religioso. Metz descubre en estas discusiones que Europa pareciera querer sacrificar su memoria en aras del progreso, cayendo en un estado de amnesia cultural.⁷⁶

“De ninguna manera se puede determinar el ethos europeo sin remembranza histórica, sin identificar y asegurar las profundas estructuras histórico-culturales de Europa. Ciertamente que la democracia está enraizada en el consenso, pero el ethos democrático está enraizado en la remembranza. Esta remembranza hace posible el darse cuenta del cómo las herencias culturales, religiosas y humanistas citadas abstractamente en la constitución europea no se desarrollan de forma aislada sino

⁷⁴ Reyes Mate en el epílogo de J. B. Metz, *Por una cultura de la memoria...*, 181.

⁷⁵ Coincido con M. Ashley cuando se pregunta si es este tipo de laicismo el que ha sido importado a México en clave positivista. Es por todos conocido que la base del proyecto educativo mexicano está conectada profundamente al nombre de C. Comte. Cfr., C. Fuentes, *Por un progreso incluyente*, (México: Instituto de Estudios Educativos y Sindicales de América, 1997), 16-47.

⁷⁶ Cfr., J.B. Metz, *Under the Spell of Cultural Amnesia? An Example from Europe and Its Consequences*, en John K. Downey, Jürgen Manemann, Steven T. Ostovich (Eds.), *Missing God? Cultural Amnesia and Political Theology*, (Berlin: LIT Verlag 2006), 7.

ínter penetradas una con la otra, modelando el ethos europeo en un entrecruzamiento de mutua crítica e inspiración”.⁷⁷

Cuando la remembranza es hecha a un lado en la reflexión sobre el presente y el futuro, se corre el riesgo de cancelar los logros y peor, de repetir los errores que causaron sufrimiento y muerte en el pasado. La amnesia cultural conduce irremediabilmente a la ausencia de solidaridad. ¿No parece nuestro mundo cada vez más in-solidario? ¿No tiene que ver esto con la sordera para escuchar el sufrimiento de los otros? Metz cree por ejemplo que la tragedia de Auschwitz ha mostrado en extremo lo que un ser humano es capaz de hacer a otro, y esto ha debilitado enormemente la responsabilidad y la compasión entre los hombres. “Algo así solo pueden soportarlo los olvidadizos. O aquellos que han logrado olvidar que han olvidado algo”.⁷⁸

En los periódicos alemanes cada vez se usa menos la palabra ‘holocausto’. Y cuando por casualidad se menciona, todos piensan que se trata de la amenaza de un holocausto nuclear. Metz considera que esto sucede porque es mucho más fácil hablar de posibles futuras catástrofes en las cuales uno puede ser víctima, que hablar de las catástrofes del pasado, en las cuales uno ha sido más bien actor.⁷⁹ La amnesia cultural que ha traído consigo la postmodernidad, vivida principalmente en occidente, pero globalmente sufrida, propicia un clima moral descrito por Metz como una ‘moral pequeña’, de criterios reducidos y cambiantes. No hay compromisos a largo plazo, se insiste en la autorrealización sin riesgos, en la

⁷⁷ Ibid., 7-8.

⁷⁸ J.B. Metz, *Memoria Passionis, Una evocación provocadora...* 20.

⁷⁹ Cfr., J. B. Metz, *Communicating a Dangerous Memory*, en Fred Lawrence (editor), *Communicating a Dangerous Memory, Sounding...*, 40.

individualización de los conflictos, en la indiferencia hacia los consensos y con sospecha a todo lo que se diga como universal. Una moral adormecida frente a las catástrofes, una moral de satisfechos.

“La sociedad de la información, totalmente interconectada, en la que nos encontramos, no puede contrarrestar, en mi opinión, la desmemoria. Es más, corre el peligro de convertirse en una verdadera máquina de olvidar; porque almacenar información no es precisamente recordar”.⁸⁰

Según Metz, estas dificultades y retos tan complejos no pueden ser afrontados sin tener en cuenta las raíces sobre las cuales hemos construido nuestra identidad. Metz quiere proponer alternativas para contrarrestar tal amnesia que acaba por carcomer las estructuras que sostienen el presente.

2.2.1. Atenas vs. Jerusalén

La cultura europea, según el análisis metziano, tiene dos almas, por así decirlo: Atenas y Jerusalén. Europa ha venido queriendo negar una a costa de la otra. De ahí su insistencia por recuperar la razón anamnética típicamente judía.⁸¹ Metz disiente con J. Ratzinger cuando éste dice que el cristianismo es la síntesis lograda en Jesús de Nazareth entre la fe de Israel y el espíritu griego, sin tomar en cuenta, según Metz que Israel aporta no sólo la parte religiosa -sin razón comunicativa-, sino que ya aporta desde antes del encuentro con el logos griego, un tipo de razón diversa, la razón anamnética. Es por eso que Metz intentará a toda costa recuperar esta vena judía que ha sido oscurecida por la racionalidad puramente lógica de la modernidad.

¿Dónde podemos encontrar las raíces de este cambio cultural que ha incidido tan profundamente en nuestra idea del tiempo? Metz cree que los así llamados ‘maestros de la sospecha’, Nietzsche, Marx y Freud, han sido

⁸⁰ J. B. Metz, *Dios y Tiempo...* 170.

⁸¹ J. B. Metz, *Por una cultura de la memoria...*, VIII.

cruciales. Estos grandes críticos hicieron tambalear los mismos pilares sobre los cuales la 'racionalidad fuerte' de la modernidad había construido todo su sistema de pensamiento. Según Metz, el primer profeta postmoderno fue Nietzsche, para quien la condición fundamental de la felicidad es el olvido:

“Quien no es capaz de instalarse, olvidando todo el pasado, en el umbral del momento, el que no pueda mantenerse recto en un punto, sin vértigo ni temor, como una diosa de la Victoria, no sabrá qué cosa sea la felicidad y, peor aún, no estará en condiciones de hacer felices a los demás”⁸²

Para Nietzsche no existe un final, ni siquiera un final abocado a la nada. Por eso el hombre nuevo, el olvidadizo, es un peregrino sin meta, un nómada si ruta, un vagabundo. Es entonces un hombre flexible, que puede virar sin rumbo fijo. Las obligaciones pasadas se transforman en opciones siempre nuevas. Nietzsche proponía el 'eterno retorno', la inmovilidad del tiempo, pues éste en realidad no avanza, sino circula volviendo infinitamente al mismo punto.

“Por eso en una época como la nuestra, en la que los seres humanos viven cada vez menos de sus propios recuerdos y cada vez mas de reproducciones y se entienden como experimentos de sí mismos, habría que evocar el poder del recuerdo, que se opone al retorno de lo mismo. Habría que resistirse a una clase especial de olvido: ¡el olvido del olvido, merced del cual el imperio del tiempo sin comienzo ni fin se fija en nuestras almas!”. ⁸³

El tiempo hueco, sin final de Nietzsche condena a la desesperanza. Sin una mirada hacia un punto de llegada, los hombres se sumergen en un estado de miedo paralizante a que nada termine, a que no exista ningún final.

“Existe un miedo a que todo –incluidos nosotros, los seres humanos- quede apresado en la permanente oscilación de un tiempo inmisericorde y carente de rostro que termine engulléndonos a todos por la espalda, como la marea engulle el grano de arena situado a orillas del mar, y haciendo todo tan indiferente como la muerte. Esta clase de mensaje sobre el tiempo exorciza toda esperanza sustancial y genera

⁸² F. Nietzsche, De la utilidad y de los inconvenientes de los estudios históricos para la vida, http://www.elabedul.net/Documentos/De_la_utilidad.doc , 4.

⁸³ J.B. Metz, *Memoria Passionis...*, 132.

ese secreto miedo a la pérdida de identidad que devora hoy el alma del ser humano”.

84

En esta visión a-histórica, tampoco el pasado importa realmente, esta ya definitivamente pasado, lo acontecido es inactual, innecesario. El recuerdo y la narración pierden su carácter cognitivo vinculante.⁸⁵

“El mundo moderno con su civilización científico-técnica no es sin más un universo racional. Su mito es la evolución. El tácito interés de su irracionalidad es la ficción del tiempo como una vacía infinitud libre de sorpresas, en la cual todos y todo están encerrados de modo inmisericorde. Los signos sociales de esto son difícilmente abarcables con la mirada: por una parte, la apatía creciente; por la otra, el rencor irreflexivo; por aquí fatalismo, allí fanatismo.”⁸⁶

Por eso, toda grande visión o a largo plazo no tiene cabida en programas políticos y sociales. Son todas ellas estrategias a corto plazo. Metz llama a esto el cinismo de la modernidad y se manifiesta en un culto a la apatía, un progresivo alejamiento de las zonas de peligro de la responsabilidad histórico-política, un auto-empequeñecimiento acomodaticio, un pensamiento gregario donde la vida se mide siempre a corto plazo; en definitiva, una mentalidad que amenaza con convertirnos en *voyeurs* de nuestro propio declive:

“Todo ello es síntoma del rampante cansancio de la historia que manifiesta la todavía modernidad tardía o trans-modernidad, de una resignación suscitada por la experiencia de un tiempo en cierto modo intemporal, resignación que entre tanto, ha penetrado en los fundamentos espirituales de la vida social”.⁸⁷

Los grandes conceptos que podrían activar la acción social, en la mentalidad técnica racional han sido banalizados: la solidaridad se reduce a

⁸⁴ J.B. Metz, *Memoria Passionis...*, 134-135. Metz cita a Lyotard al respecto con una expresión similar: ‘El sufrimiento por la ausencia de finalidad es el estado posmoderno del pensamiento, esto es lo que hoy se suele llamar su crisis, su malestar o su melancolía’. J.F. Lyotard, *Moralidades postmodernas*, (Madrid: Tecnos 1996), 95.

⁸⁵ Cfr. J.B. Metz, *Memoria Passionis...*, 135.

⁸⁶ J.B. Metz, *La lucha por el tiempo perdido...* 29.

⁸⁷ J.B. Metz, *Memoria Passionis...*, 136.

solidaridad con la gente que es como yo; la igualdad significa entendimiento recíproco en contratos para hacer transacciones de mercado; y la libertad termina siendo opción para escoger lo que más divierte alejándonos de los sufrimientos del mundo.⁸⁸ Lo que queda es un ser humano insensible al tiempo, una especie de inteligencia computarizada que no necesita del recuerdo porque no está expuesto a ningún olvido: ‘un ser humano como inteligencia digital sin historia ni pasión’.⁸⁹ El hombre queda atrapado en su propia desesperación, con compromisos tímidos, entre la apatía y el amor exiguo, entre un individualismo posesivo sin miramientos y una raquítica solidaridad.⁹⁰

“Hoy hay, así se dice, un culto al poder hacer: todo es factible. Sí, pero también hay un nuevo culto del destino: todo es superable. La voluntad de factibilidad es destronada por la resignación. Ambos, el culto del omnipotente dominio del destino, por un parte, y el culto de la apatía y de la vida apolítica por otra (las perfectas tecnocracias lo ponen de manifiesto), ambos se corresponden como las dos caras de una moneda. La comprensión de la realidad, que dirige el dominio de la naturaleza científico-técnica y de la que el culto de la factibilidad extrae sus reservas, está acuñada por una idea de tiempo como un continuo vacío, evolutivo, que crece al infinito, en el cual todo está irremediamente encerrado; él excluye toda espera substancial y así produce ese fatalismo que corroe el alma del hombre moderno. Por ello éste está resignado ya antes de que la sociedad le haya instruido con éxito en esa resignación con la consigna de <racionalidad pragmática>”.⁹¹

El problema de fondo, según Metz, es la conciencia evolutiva propia del hombre moderno que eleva al simbolismo cuasi religioso el conocimiento científico-técnico. Conforme el progreso avanza, la identidad del ser humano se hace más débil y vulnerable: “prisionero del infinito *continuum* de un tiempo sin sorpresas, el hombre moderno se siente arrastrado por las olas de

⁸⁸ Cfr., M. Ashley en la introducción de J. B. Metz, *Faith in History and Society...*, 19.

⁸⁹ J.B. Metz, *Memoria Passionis...*, 137.

⁹⁰ Cfr. J.B. Metz, *Dios y Tiempo...*, 103.

⁹¹ J. B. Metz, *La lucha por el tiempo perdido...*, 27.

una evolución anónima que inexorablemente arrolla a todos por detrás. A raíz de esta experiencia de frágil identidad se está fraguando ya una nueva cultura: su nombre propio es apatía, insensibilidad”.⁹² Para Metz “tan perniciosa y tan mortal como el odio es, para el ser-sujeto solidario ante todos los hombres, la apatía”.⁹³ La felicidad es la amnesia del vencedor y por lo tanto el olvido inmisericorde de la víctima. Totalmente contrario a la solidaridad anamnética del pueblo hebreo y también de la *memoria passionis* cristiana.⁹⁴

2.2.2. Apatía vs. Compasión

Metz encuentra en el pueblo de Israel una forma distinta de afrontar el tiempo, una especial capacidad para esperar, para no dejarse consolar por mitos o ideas a-históricas, manteniendo siempre una tensión en forma de clamor entre lo que Dios había prometido y sus realizaciones concretas en la historia. Esta misma tensión parece especialmente viva en las primeras comunidades cristianas, pero después se opaca con una excesiva racionalización conceptual por su fusión con la cultura griega. En Israel, creer en Dios, pensar a Dios es hacer memoria de su actuación en la historia concreta de Israel. Citando a Pascal, Metz es suspicaz respecto de la identificación del Dios de Abraham, Isaac y Jacob con el motor inmóvil de Aristóteles.

“El discurso sobre Dios que, lejos de ser anónimo e indeterminado, se caracteriza por nombres judíos, desde el de Abraham hasta el de Jesús, ha determinado de manera revolucionaria la historia del pensamiento. Este discurso sobre Dios introduce al pensamiento en la dialéctica, fundamental y no soslayable mediante la

⁹² J. B. Metz, *La fe en la Historia y en la Sociedad...*, 21.

⁹³ J. B. Metz, *Ibid.*, 91.

⁹⁴ Cfr., J.B. Metz, *Memoria Passionis...*, 83.

mera argumentación, de memoria y olvido. Temporaliza toda lógica. Pensar a Dios tiene su raíz en el recordar a Dios, en la añoranza de Dios... y no al revés. Tales perspectivas, ciertamente, no se las debe la teología cristiana tanto al a-histórico mundo conceptual de Atenas cuanto a la cultura anamnética de Jerusalén".⁹⁵

En Israel el tiempo tiene un límite, y en ese límite se produce la venida de Dios. Es un Dios que está adviniendo.

"El mundo no es el marco fijo de acontecimientos siempre repetidos, indiferentes y mortales: sino que el *estarse-haciendo* pertenece a la esencia del mundo (*estarse-haciendo* que viene condicionado por diferentes actos libres: el de Adán, el de Cristo...). Esto quiere decir que el mundo tiene un carácter escatológico: tiene que llegar a ser aquello que ya es debido a la acción de Cristo: el cielo nuevo y la tierra nueva Ap 21,1".⁹⁶

Es en el horizonte de esta estructura temporal que Jesús vivió y predicó. Es la 'hora' que aparece constantemente en los escritos neotestamentarios. No se trata de un fanatismo milenarista, sino la tensión escatológica que impulsa a la decisión y al seguimiento. "El mensaje cristiano sobre el tiempo, se basa en la estructuración del tiempo a través de la memoria, por medio del recuerdo histórico del sufrimiento ajeno, en el cual el nombre de Dios es narrado como nombre escatológico, como final permanente del tiempo".⁹⁷

Metz insiste en la necesidad de recuperar una razón distinta a la que la modernidad nos ha acostumbrado y que pertenece a nuestras raíces judías, lo que él llamará 'una razón anamnética'. "Éxodo, cambio de corazón, levantar la cabeza en medio del peligro, el rostro, perder el nombre... estos son indicadores de una originaria historia bíblica del devenir sujeto".⁹⁸

Propone entonces articular la conciencia histórica bajo tres categorías: memoria, narrativa y solidaridad. Es la memoria que constituye la auténtica

⁹⁵ J.B. Metz, *Memoria Passionis...*, 63.

⁹⁶ J. B. Metz, *Comprensión Cristiana del Mundo*, en *Selecciones de Teología* 6... 3.

⁹⁷ J. B. Metz, *Dios y Tiempo...* 181.

⁹⁸ J. B. Metz, *La responsabilidad de la teología en la crisis actual de las ciencias del espíritu...* en J. B. Metz, "Por una cultura de la memoria...", 91.

identidad humana. El ser humano, el sujeto, es formado por sus memorias, éstas a su vez son narradas; de modo que la razón tiene una estructura práctica, histórica y personal.

Las memorias narradas, le dan a nuestras vidas sentido: el tiempo se puede enmarcar en un inicio y un fin, y eso constituye la experiencia histórica. Las memorias narradas forman, informan y transforman los individuos y las comunidades a través de tradiciones, valores compartidos y solidaridades concretas.⁹⁹ Metz cuestiona así el concepto moderno de razón que minusvalora de entrada el poder intelectual del recuerdo, por considerarlo subjetivo y sin rigor científico. ¿No será posible que se trate de otro tipo de razón igualmente razonable?

2.3. Saber añorante

El proyecto teológico de Metz se dirigirá así a poner de manifiesto un tipo de racionalidad distinta a aquella divinizada por el paradigma moderno; razón asentada sobre la memoria histórica y no deducida abstractamente. Cuando Metz se refiere a la memoria no está pensando en la facultad psicológica humana de volver a los acontecimientos pasados, sino que entiende la memoria como un rasgo estructural del ser finito e histórico del hombre, memoria como mediación entre razón e historia.¹⁰⁰ Hablar de memoria quiere decir entender cómo nuestra razón, tanto en su uso especulativo (el conocimiento de las cosas como verdaderas), como de su uso práctico (la manera correcta de actuar) depende del pasado, presente ante nosotros

⁹⁹ Cfr., Rebecca S. Chopp, *The Praxis of Suffering*, (Eugene, OR: Wipf & Stock 1986), 74-75.

¹⁰⁰ Cfr. J.B. Metz, *Memoria*, en "Por una cultura...", 2.

individualmente en lo que recordamos, y socialmente en términos de tradición.¹⁰¹

2.3.1. Razón y memoria

Anámnesis fue concepto clave para la filosofía platónica: el conocimiento racional de una verdad previamente conocida, y luego rememorizada a través del método mayéutico. Esto tiene como presupuesto la idea de la preexistencia de las almas y una gnoseología que supone la verdad divina antes conocida. Aristóteles la trata más bien como facultad psicológica, dentro de la cuestión de la experiencia y la unidad de la conciencia con el tiempo, aunque mantiene en parte la doctrina platónica.

Metz alcanza a descubrir esta misma línea de pensamiento platónico en la doctrina tomista de la 'luz apriorística de la razón; en la idea innata de Dios según Descartes, en la reactualización de la doctrina platónica de Leibniz defendiendo el conocimiento apriorístico contra el sensualismo anglosajón, hasta llegar las estructuras kantianas de conocimiento.¹⁰² Por otro lado, se abre entre los huecos del pensamiento griego otro vector reflexivo que considera la memoria desde el ángulo de la historia y la libertad. Entre ellas la tradición judeo-cristiana como comunidades de memoria y narración, la memoria como categoría hermenéutica sobre la explicación de la vida ante Dios en las *Confesiones* de San Agustín, seguido por Buenaventura y Pascal.

¹⁰¹ M. Ashley, *Apendix: Reading Questions* en J. B. Metz, *Faith in History and Society...*, 240.

¹⁰² Cfr. J.B. Metz, *Memoria...*, en J. B. Metz, "Por una cultura...", 4. Metz había desarrollado éste mismo recorrido histórico del concepto memoria en *La Fe en la Historia y en la Sociedad...*, 195-204.

En Hegel la memoria se convierte en crítica del presente, al menos como receptividad contra toda forma de menosprecio del estado alcanzado, y junto a esto como protesta contra cualquier sometimiento aconceptual a unas circunstancias dadas. En este sentido la memoria resume metafísica e historia... y pretende devenir práctica como crítica liberadora.¹⁰³ Más tarde, las reflexiones sobre la memoria se enciernen sobre todo en la filosofía hermenéutica, con toda la polémica entre memoria e historia, y en la filosofía de la vida. Aquí se sitúa la crítica de Nietzsche, quien opta a favor del olvido como la capacidad de posibilidad de vida; la memoria como un ‘sellar y cerrar’ a la conciencia histórica que perjudica lo vivo. Para Nietzsche, como habíamos mencionado anteriormente, la historia memorizada es masoquismo.¹⁰⁴ Otro impulso de comprensión de la memoria bajo la óptica de la hermenéutica ontológico-existencial es la filosofía de Heidegger, para el cual re-memorar significa el acto básico ontológico/fundamental de la metafísica del ‘ser-ahí’ como la fundación de la metafísica.

Pero hay también una orientación nueva, un uso crítico del concepto memoria, inspirado en la filosofía práctica de Kant y la crítica ideológica, se trata de una filosofía crítico-práctica de la historia y de la sociedad. Aquí, la historia es más que historiografía; la historia es el conjunto de transmisión normativo de la acción que permanece inmanente a la razón que deviene práctica en la crítica liberadora; y la memoria no es sólo objeto, sino momento interno posibilitador de toda conciencia crítica que busca clarificación sobre sí misma. Esta línea de pensamiento crítico se construye en oposición a la ‘tendencia a denunciar como creencia y a abandonarlo a la arbitrariedad

¹⁰³ Cfr., J.B. Metz, *Memoria*, en J. B. Metz, “Por una cultura de la memoria...”, 6.

¹⁰⁴ Cfr., *Ibid.*, 7.

privada, es decir, entregarlo a la sospecha de la subjetividad ateórica, todo lo que en la conciencia es determinación de la memoria y de la tradición y lo que no obedece al cálculo de una razón científico-técnica.”¹⁰⁵ Metz está hablando de la Escuela de Frankfurt y en particular las *Tesis de la filosofía de la historia* de W. Benjamin. Para Benjamin, la memoria de la historia del sufrimiento del mundo se convierte en el medio de una realización de la razón y la libertad, una memoria que se cierra críticamente contra el ‘progreso de la razón’.

En H. Marcuse la memoria del pasado puede permitir que se presenten ideas peligrosas y la sociedad establecida parece temer los contenidos subversivos del recuerdo; “recordar es una manera de liberarse de los hechos presentes, una manera de la ‘mediación’ que por pocos momentos rompe el todo poderoso poder de los hechos presentes. El recuerdo evoca en la memoria las restricciones pasadas como esperanza pasada...”¹⁰⁶ Insiste también en la necesidad de entender el ser humano siempre en relación solidaria con el resto de los hombres, solidaridad que no compromete en absoluto su ser individual, es solidaridad de individuos, no de masas.¹⁰⁷ De manera similar Adorno y Habermas que contribuyen a la comprensión de la memoria como medio del devenir práctico de la razón como libertad; la memoria es sobre todo memoria de libertad, memoria del sufrimiento que se convierte en orientación para la acción.

¹⁰⁵ J.B. Metz, *Ibid.*, 10.

¹⁰⁶ H. Marcuse, *Der eindimensionale Mensch*, Neuwied 1967, 117; cit. por Cfr. J.B. Metz, *Ibid.*, 11.

¹⁰⁷ Cfr., J. B. Metz, *La fe en la Historia y en la Sociedad...*, 87.

2.3.2. Racionalidad anamnética

Metz encuentra así los pensadores de la Escuela de Frankfurt el escenario fértil para su reflexión teológica sobre la memoria. Para Metz es indispensable recuperar esta razón anamnética, recuperar aquellas tradiciones de la nuestra historia en las cuales emergió un interés por la libertad. Por eso es memoria del sufrimiento, es *memoria passionis*. Una postura de irrestricto respeto por el sufrimiento acumulado históricamente:

“En ese ‘percibir’ alcanza la historia, como recordada historia del sufrimiento, la forma de <transmisión peligrosa>, la cual no puede ser superada e inmovilizada ni en una posición puramente sometedora frente al pasado –como en algunas posiciones de la teoría hermenéutica de la razón-, ni en una pura actitud de crítica ideológica frente al pasado –como en algunas posiciones de la teoría crítica de la razón-; en todo caso, su mediación es de naturaleza práctica; no acontece de manera puramente argumentativa, sino inicialmente narrativa, en historias peligrosas, en las cuales se introduce e identifica narrando el interés mismo por la libertad”.¹⁰⁸

La propuesta de Metz es que no hay que entender la memoria como una categoría compensatoria, que se ocuparía de zonas a las que no llegaría la razón argumentativa; sino como una categoría constitutiva del espíritu humano en virtud de la cual puede entender al mundo de una manera nueva.¹⁰⁹ O en palabras de Flora A. Keshgegian, “en la teología de Metz, la memoria no es una función de la razón abstracta de la historia, sino una actividad histórica, política y mística”.¹¹⁰

Según Metz, el espíritu moderno, acentuado especialmente en la Ilustración europea e impuesto de forma imperialista en otros lugares del mundo, descarta el pasado por considerarlo superado. El progreso es entendido como superación del pasado. El lugar de la memoria ha sido

¹⁰⁸ J.B. Metz, *Memoria*, en J. B. Metz, “Por una cultura...”, 13.

¹⁰⁹ Cfr. Reyes Mate, en el epílogo de J. B. Metz. Ibid., 166.

¹¹⁰ Flora A. Keshgegian, *Redeeming Memories, A Theology of Healing and Transformation*, (Nashville: Abigdon Press 2000), 135.

ocupado por la ciencia histórica de tipo evolucionista que deja el pasado allá, en el pasado, relegándolo al estudio científico, al análisis conceptual. Esto lo somete al olvido, y por lo tanto, a su progresiva desaparición. Esto es la ‘amnesia cultural’ de que antes habíamos hablado.¹¹¹ La Ilustración fomentó el discurso y el consenso, y consiguientemente en su análisis de las tradiciones religiosas subestimó el poder intelectual y crítico del recuerdo dejando a un lado la racionalidad anamnética.

El hombre que resulta de esta perspectiva parece abstracto, descontextualizado. Sin la mirada constante y crítica del ser humano hacia su pasado, de manera particular hacia aquel pasado que produjo víctimas y sufrimiento, el presente se convierte en pura técnica, sin moral y sin compromiso. El hombre queda sometido a la racionalidad técnica y se convierte en su súbdito.¹¹² La reducción de la razón a un tipo de racionalidad técnica, o como Horkheimer y Adorno prefieren llamarla ‘razón instrumental’, es una manera de ejercitar la razón que determina los medios a un fin determinado, objetivando y cuantificando los componentes de los sistemas naturales y sociales –incluidos los seres humanos- y manipulando tales componentes en la manera más eficiente posible para conseguir tal fin. Así ha funcionado en el campo científico, técnico y económico en los últimos tres siglos en el mundo occidental.

En esta cultura amante de la técnica, el individuo se acostumbra cada vez más a adaptarse a un mundo abstracto y difuso, incomprensible. Se convierte en una especie de objeto, parte de los medios de la razón instrumental para conseguir los fines propuestos. Irónicamente, se hace menos libre en este

¹¹¹ Cfr., J. B. Metz, *Memoria Passionis...*, 73.

¹¹² Cfr., *Ibid.*, 211-216.

tipo de sociedad. Los pensadores de la escuela de Frankfurt que inspiraron a Metz llaman este fenómeno el corto circuito de la Ilustración, es decir, su dialéctica interna.¹¹³

“¿Qué ha sido, pues, de lo humano? Según parece, cada vez es menos su propia memoria, y cada vez más un experimento de sí mismo...La totalidad cuasi-mítica de la racionalidad técnica suscita la amenaza de una inteligencia sin *pathos*; una inteligencia que no requiere ningún lenguaje pertinaz, porque funciona exenta de contradicciones; una inteligencia que no conoce ninguna memoria, porque no está amenazada por ningún olvido: el ser humano como inteligencia computarizada, carente tanto de sensibilidad para el sufrimiento como de moral”.¹¹⁴

Por eso la necesidad de una razón distinta, que reconozca e integre el contexto social en el que se ejercita. Una razón que razone socialmente, es decir, anamnéticamente. Metz insiste que el cristianismo va en esa dirección porque conlleva una memoria redentora del ser humano. La rememoración cristiana de Dios es, en su sentido más profundo, una remembranza del sufrimiento, una *memoria passionis*: un recuerdo que no se puede mitigar, que está allí continuamente actualizado.

“En medio de los procesos de ilustración y secularización, el cristianismo intenta formular en forma de recuerdo peligroso la pregunta –implícita en la fe en la resurrección de los muertos y en el juicio final- por la justicia para quienes sufren injustamente, para las víctimas y los vencidos no desagraviados de la historia. Considera el recuerdo pasado una categoría de la redención del ser humano. Pues allí donde los sufrimientos pasados desaparecen en el abismo de una evolución anónima, también nosotros nos lanzamos, en último término, sobre las olas de dicha evolución como seres desprovistos de la condición de sujeto, como juego superficial. Cuando no se da el recuerdo –ora dulcemente, ora en forma dramática- la muerte del ser humano y el desmantelamiento de la historia. Sin dicha rememoración, el futuro se vuelva en cualquier caso, más y más incierto”.¹¹⁵

¹¹³ Cfr., M. Ashley en *Faith in History and Society...*, 11.

¹¹⁴ J. B. Metz, *Memoria Passionis...*, 88.

¹¹⁵ *Ibid.*, 96.

2.3.3. Apocalipsis contra una religión aburguesada

El proyecto metziano de recuperación de la racionalidad anamnética del pueblo judío está enmarcado en su esfuerzo por recuperar la ciencia escatológica, y más concretamente de la apocalíptica en la teología católica. Metz vuelve a insistir que le parece fundamental reconocer en la Escritura un mensaje sobre el tiempo, un mensaje sobre el tiempo final, del Dios que viene, del Dios que apunta a un punto de llegada.

“El mensaje cristiano de Dios se basa en una estructuración elemental del tiempo por medio de la memoria, por medio de una rememoración del sufrimiento en la que el nombre de Dios es narrado y atestiguado como nombre redentor, como el fin de los tiempos que está por llegar”.¹¹⁶

Sin embargo, el cristianismo, al menos en su vertiente institucional, y la teología católica por mucho tiempo, no ha sabido reconocer siempre tal orientación. El gnosticismo ha sido una tentación permanente en la fe cristiana, tratando de des-temporalizar el mensaje de salvación. Se ha intentado apropiar esquemas no bíblicos para comprender la acción de Dios en el mundo, y así se ha hablado de tiempo cíclico, o de tiempo lineal teleológico, o del continuo siempre en progresión que se expande en forma evolutiva y vacía hasta el infinito, o del tiempo individualizado y desgajado del mundo y la naturaleza, etc. Tentación que pervive hasta nuestros días en lo que Metz llama una “psico-teología despolitizada y ciega tanto a la alteridad como a la historia”.¹¹⁷

El tipo de racionalidad técnica que ha permeado la cultura en todos sus estratos, ha alcanzado también a la Iglesia y a la teología y como consecuencia, se ha producido un tipo de reflexión y un tipo de espiritualidad

¹¹⁶ Ibid., 127.

¹¹⁷ Cfr., Ibid., 154-155.

distante de la urgencia de la 'hora'. Recuperar la racionalidad anamnética nos forzará a preguntarnos: "¿Dónde tenemos la cabeza y dónde nos late el corazón cuando decimos Dios?"¹¹⁸ Es aquí que introduce su crítica de la llamada 'religión burguesa'. Cuando se refiere a la religión burguesa quiere decir aquella que es resultado de una acomodación con el sistema político vigente, aquella que ha perdido su capacidad crítica para afirmar sin temor la provisionalidad de todo sistema político, especialmente cuando este olvida su memoria y organiza con meros criterios técnicos.

El sujeto burgués organiza su vida de acuerdo al principio que regula todas sus relaciones: el principio del intercambio. Todo lo demás está supeditado a esto. Desde el punto de vista económico, el derecho de propiedad del burgués fundamenta su autonomía para disponer de servicios e incluso de personas como bienes. Por eso se fracturan los intereses privados y los públicos. Incluso la religión para ser un bien privado del que cada cual se sirve según los criterios de la necesidad cultural y de la utilidad, pero que ya no es una necesidad primaria... El peligro es dejar al arbitrio privado y al carácter facultativo del individuo todo aquello que no se somete a las leyes del mercado, es decir, al lucro y al éxito. El burgués hace de la religión una religión-servicio que solo usa cuando privadamente la necesita.¹¹⁹

"Dios es la religión burguesa está como muerto. Se lo puede citar en ella, ciertamente; pero no es digno de ser implorado, porque ni es exigente, ni consuela, ni interviene, ni abate ni levanta, sino que –como valor–, protege, envolviéndola, nuestra identidad burguesa preconcebida".¹²⁰

La religión burguesa de que habla Metz conduce inevitablemente a la privatización de la fe y de las opciones éticas que de ella se derivan. Ashley

¹¹⁸ J.B. Metz, *Ibid.*, 71.

¹¹⁹ Cfr., J. B. Metz, *La Fe en la Historia y en la Sociedad...*, 49-51.

¹²⁰ J. B. Metz, *Dios y Tiempo...* 101.

explica que la privatización de la fe puede ser entendida en el pensamiento metziano como una especie de conceptualización de la fe que lleva a actuar de acuerdo a este concepto, como una realidad que afecta nuestra relación individual con Dios, o a las relaciones de tú a tú con los demás. La fe sería entonces un asunto de espiritualidad individual y de comportamiento moral interpersonal, sin tener nada que ver con política.¹²¹

Contra la tentación gnóstica en el cristianismo y contra la amnesia cultural, Metz quiere llamar la atención sobre la necesidad de redescubrir la apocalíptica, matriz del mensaje cristiano y luego arrinconada en la historia de la teología por considerarla inexpugnable. Considera que el ambiente vital de esta tradición bíblica es la situación de sufrimiento y persecución de las primeras comunidades cristianas. No se trata de un mensaje catastrófico, sino un mensaje sobre el tiempo, recordándonos que nuestro tiempo tiene un límite. Además donde Dios es el misterio aun no conocido completamente, es misterio absoluto que aun no se ha revelado de forma definitiva. El Apocalipsis es un desvelamiento de las víctimas frente a la despiadada amnesia de los vencedores. “un cristianismo con conciencia apocalíptica debe reconciliar en sí aquello a lo que está obligado por la fidelidad a su herencia: la remembranza de Dios en la evocación de la historia del sufrimiento de los seres humanos”.¹²²

En el Apocalipsis el poder de Dios es el poder que no deja en paz el pasado. Y nos intranquiliza, nos impide reconciliarnos con los sufrimientos pasados mediante el olvido. Cuando en la eucaristía decimos “Ven Señor Jesús”, o cuando hablamos del juicio final, de la parusía en la predicación,

¹²¹ Cfr., M. Ashley, en *Faith in History and Society...*, 10.

¹²² J.B. Metz, *Memoria Passionis...*, 141.

¿seguimos creyendo en la realidad de un fin? Metz se pregunta si nuestras eucaristías pueden seguir siendo llamadas ‘fiestas de esperanza’.¹²³ Se hace indispensable pues en la fe cristiana una reserva escatológica. La conciencia de que el futuro no es solo fruto de la acción humana, sino hay que contar con una reserva de sentido que no se consigue con nuestros esfuerzos, sino que nos ad-viene, porque es un don. Hemos de plantearnos profundamente éstas preguntas, “¿a quién pertenece el mundo, a quién sus sufrimientos, a quién su tiempo?, ¿Quién es su Señor?”¹²⁴

Esta reserva no aclara sin embargo qué es lo que queda fuera de las posibilidades históricas, tan solo apunta los límites de la acción histórica. La memoria historia precisa frente a qué o a quiénes la historia es impotente: el sufrimiento del pasado, los perdedores de la historia. “La memoria invocada tiene dos vertientes: por un lado, actualiza el paquete de demandas de felicidad. El derecho a la felicidad no es sólo de los vivos o de las generaciones futuras. Es de todos, incluido los vencidos. Por otro, la memoria es ya la respuesta al sufrimiento. La memoria de los hombres y la memoria de Dios”.¹²⁵

¿Si olvidamos a nuestros muertos, si olvidamos a aquellos que han sufrido injustamente, como podremos ofrecerles a los jóvenes en nuestra predicación un futuro de justicia para todos? La esperanza cristiana o es para todos los hombres o no es esperanza cristiana. Y se trata de una esperanza activa, que no paraliza las iniciativas históricas ni las luchas humanas de liberación;

¹²³ Cfr., J. B. Metz, *Ibid.*, 159.

¹²⁴ J. B. Metz, *La Fe en la Historia y en la Sociedad...*, 80.

¹²⁵ Reyes Mate, en el epílogo de J. B. Metz, *Por una cultura de la memoria...*, 179.

más bien garantiza la certeza de que estos criterios sean verdaderamente evangélicos.¹²⁶

3. Iglesia, comunidad de memoria

Entender la fe cristiana desde el concepto de memoria peligrosa en tiempos de amnesia cultural, como una no-indiferencia frente a los efectos de un proyecto político ciego y sordo ante la voz de las memorias de las víctimas, es parte fundamental del seguimiento de Jesús y consecuentemente del proyecto de Iglesia que tengamos en mente. Las bases del proyecto eclesial se cuestionan y exigen la reformulación de nuestra identidad y nuestra misión.

3.1. El origen de la autoridad eclesial

La crítica de la Ilustración hacia la autoridad, con la proclamación de autonomía, de mayoría de edad, de poder caminar sin la guía de otra persona, y en contra de una idea de autoridad como desigualdad y subordinación afectó profundamente a al modelo de Iglesia vigente entonces. Pero en la actualidad, con argumentos y actitudes similares, muchas personas cuestionan la autoridad eclesial respecto de la persona y las estructuras sociales.

“El problema de la autoridad eclesial, en mi opinión, reside hoy principalmente en que dicha autoridad, donde no ha adoptado formas autoritarias, deja traslucir los rasgos de esa forma de autoridad que la burguesía consiente y produce y que pone en grave peligro la religión: los rasgos de lo rutinario, lo burocrático; la autoridad como superioridad a la que nadie tiene acceso, sofocada por la administración; la autoridad como administración de la verdad sin sustrato social”.¹²⁷

¹²⁶ Cfr., J. B. Metz, *La fe en la Historia y en la Sociedad...*, 94-95.

¹²⁷ J. B. Metz, *Ibid.*, 55.

Pero no se trata de recuperar autoridad apelando a la competencia jurídica o administrativa, ni tampoco por competencia de conocimiento, sino que el tipo de competencia a la que ha de recurrir como comunidad eclesial, es a la competencia religiosa: la autoridad de la libertad y la justicia y la reivindicadora autoridad del sufrimiento.¹²⁸ La Iglesia ha de testimoniar públicamente y como institución que su remembranza de fe la compromete a poner en primer plano la indivisible unidad entre el amor a Dios y al prójimo, de una pasión por Dios y compasión, de memoria de Dios y el recuerdo del sufrimiento de los demás. “La Iglesia como Institución debe en su representación de la autoridad de Dios siempre también representar, incorporar y proclamar su propia subordinación ante la innegable autoridad de los que sufren”.¹²⁹

Si somos verdaderos discípulos de Jesús no puede haber algún sufrimiento que no nos concierna. La autoridad de los que sufren obliga a la Iglesia y más aun, a todos los seres humanos antes que todo otro consenso y acuerdo, y según Metz esta obligación no puede ser subvertida o relativizada por ninguna cultura o religión. Por esta razón, el reconocimiento de esta autoridad debe ser un criterio que sea capaz de orientar el discurso religioso y cultural en un mundo globalizado. Debe ser la base de un ethos de paz.¹³⁰ La fe de los cristianos que solo queda en el canto no es real, la fe incluye siempre el clamor. Necesitamos una teología y una Iglesia que se tome en serio el Sábado Santo, que no brinque súbitamente de la pasión a la

¹²⁸ J. B. Metz, *La Fe en la Historia y en la Sociedad...*, 56.

¹²⁹ J.B. Metz, *Under the Spell of Cultural Amnesia? An Example from Europe and Its Consequences*, en John K. Downey, Jürgen Manemann, Steven T. Ostovich (Eds.), *Missing God? Cultural Amnesia...*, 9.

¹³⁰ Cfr., *Ibid.*, 10.

gloria sin detenerse en el silencio que provoca el sufrimiento, el abandono y la muerte. “¡Cuán narcisista tiene que ser, en el fondo, una fe que, a la vista de la desgracia y el inescrutable sufrimiento que existe en la creación, en la creación de Dios, sólo quiere saber de la alegría, pero no de los gritos proferidos ante el rostro de Dios!”¹³¹

Necesitamos una teología y una Iglesia que no rehúya la categoría de peligro, de lo contrario tendera siempre a simplificar, a condensar en pequeñas fórmulas que asfixian la radicalidad del mensaje del reino: el misticismo se reduce a la lógica, la praxis a la teoría, y la experiencia de resistencia y sufrimiento a experiencia espiritual.¹³² Cuando la Iglesia se atreve a expresar en forma de pregunta escatológica y en el contexto de la oración su estupor por el sufrimiento del mundo, produce profundas reacciones humanas y humanizadoras en los discípulos de Jesús. Y si esto no acontece, entonces se tiende a proyectar en forma de decepción y frustración tales preguntas acusando otras personas, otras religiones o los no creyentes.¹³³

Metz previene contra la confusión del cristianismo con una especie de psicología edificante y privada. “Hace falta un cristianismo del todo despierto y socialmente crítico, que se entienda a sí mismo como una comunidad de memoria y narración comprometida en el único e indiviso seguimiento de Jesús y que, en cuanto tal, no se sirva solo de la fantasía socio-crítica

¹³¹ J.B. Metz, *Memoria Passionis...* 21.

¹³² Cfr., J. B. Metz, *Communicating a Dangerous Memory*, en Fred Lawrence (Ed.), *Communicating a Dangerous Memory, Sounding...*, 47.

¹³³ Cfr., J.B. Metz, *Memoria Passionis...* 30.

copiada, sino que sea ingeniosa”.¹³⁴ Insiste una y otra vez contra la idea de una fe, un cristianismo y una Iglesia burguesa.¹³⁵

La Iglesia no puede vivir al margen o ‘por encima’ de su entorno social, sino dentro de ella como una institución de crítica social, cuya misión tiene que ver con la liberación y la construcción de comunidades donde se vivan relaciones justas y pacíficas, como anticipo y pregustación del reino de Dios. La palabra de Dios no está dirigida a individuos desconectados de su entorno social, sino que es llamada profética hacia la transformación de la sociedad en la que vive, de la cual mana su personalidad. Por eso la acción del cristiano no puede limitarse a atender los sufrimientos de su prójimo individualmente sino que tiene que comprometerse en desenmascarar las estructuras injustas de la sociedad que produce tales sufrimientos.

3.2. La Iglesia, testigo público y transmisora de un peligroso recuerdo liberador

Metz insiste que todos los creyentes han de convertirse en sujetos, han de avanzar hacia su ‘mayoría de edad’, en el sentido de que estén facultados para hacer uso de la palabra. Una Iglesia donde los creyentes no son sólo destinatarios, sino también sujetos de la rememoración de Dios, sujetos del lenguaje de la fe, que no puede reducirse a la voz de los pastores ni al de los teólogos. El soporte teológico de Metz para tales consideraciones tiene sus

¹³⁴ J. B. Metz, *Memoria Passionis...* 97.

¹³⁵ La palabra *bürger* empleada por Metz tiene una doble significación: burgués y ciudadano. La primera sirve para designar un miembro de la burguesía o el representante de la ideología burguesa con cierto tono negativo o peyorativo; mientras que la segunda corresponde al castellano ‘ciudadano’. Metz utiliza a propósito este concepto semántica y políticamente ambivalente para expresar su dialéctica: como constitución de un sujeto-ciudadano que, bajo determinadas circunstancias socio-históricas, acaba negando su propio proyecto de libertad. (Nota del traductor) en J. B. Metz, *La Fe en la Historia y en la Sociedad...*, 47.

orígenes en su reflexión sobre el mundo, donde sienta las bases de su proyecto teológico desde el misterio de la encarnación. Según Metz, precisamente en el misterio de la encarnación podemos ver conjugados al mismo tiempo la aceptación definitiva de Dios por el mundo y por el hombre, y su secularización. Cuando Dios en Jesús asume el mundo, éste no queda desmundanizado, al contrario, el mundo y el hombre se mundanizan. Esta es una convicción importante que quedará plasmada en la *Gaudium et Spes*. GS 36. En esta perspectiva se proclama la autonomía de la realidad temporal y de la actividad humana. Dios no se opone al carácter secular del mundo, al contrario, lo promueve. La realidad no es entonces algo fijo, sacrosanto, sino una realidad emergente abierta al futuro: “secularización es el proceso de cambio e innovación en el mundo a través de la actividad de la libertad humana”¹³⁶

El concepto de Iglesia resultante es radicalmente distinto, es una Iglesia servidora del mundo, que no está sobre y contra el mundo, sino que estando en él, no pertenece a él, ni se confunde con sus criterios. Desde el principio de la autonomía de la realidad temporal, la Iglesia adquiere al mismo tiempo su libertad crítica y su compromiso hacia el mundo. En el desarrollo teológico de Metz, se podrá percibir un movimiento de focalización progresivo hacia el evento cristológico de la parusía, en otras palabras hacia la escatología, que afectará directamente su visión de Iglesia y la relación entre fe y política.

La segunda venida de Jesucristo le recuerda a la Iglesia constantemente su provisionalidad; la Iglesia no vive para sí misma, sino como afirmación histórica de la voluntad salvífica de Dios. La tentación de absolutizarse o

¹³⁶ Charles Davis, *Theology and Political Society*, (Cambridge: Cambridge University Press 1980), 45.

encerrarse es permanente. Metz apela al concepto de 'reserva escatológica', dando a entender que la promesa de Dios no será nunca plenamente realizada dentro de la historia y por eso todo programa o sistema e incluso las estructuras institucionales serán siempre provisionales.

La Iglesia es servidora del Reino y está al servicio de la fe de los creyentes. Pero se trata de una fe que se actualiza en el seguimiento, que se vive socialmente, no un asentimiento interno, privado sobre la existencia de Dios. Cuando la Iglesia promueve comunidades de memoria y esperanza, comunidades críticas y comprometidas con su entorno sociopolítico, en realidad se decide simplemente a proponer el estilo del grupo de discípulos de Jesús, con las consecuencias que el estilo de vida del discipulado trae consigo. Esto es algo que llama la atención fuertemente a Metz de las comunidades eclesiales de base en Latinoamérica. Metz se abre al aprendizaje de un estilo de vida eclesial donde la Iglesia es no para el pueblo, sino una Iglesia del pueblo.¹³⁷

Una Iglesia que se ha atrevido a apostar por el lenguaje de los creyentes sencillos que se reúnen en torno a la palabra y desde ella iluminan sus memorias y su caminar. "Fomentar la utilización de este lenguaje de la memoria biográficamente entreverando en la Iglesia constituye, a mi juicio, una de las tareas importantes de cara a la renovación y revitalización eclesial en tiempos de una creciente pérdida del elemento tradicional en nuestras sociedades".¹³⁸ Cuando las comunidades se resisten a esta lógica del progreso que ahoga su memoria, cuando no permiten que su historia sea simplemente cambiada por frías leyes económicas, ni sus esperanzas por

¹³⁷ Cfr., J. B. Metz, *La Fe en la Historia y en la Sociedad...*, 146-162.

¹³⁸ J. B. Metz, *Memoria Passionis...* 99.

cálculos estratégicos, cuando su memoria se mantiene de pie ante una abstracta tecnología de las comunicaciones, podemos entonces esperar un verdadero futuro en el cristianismo.¹³⁹

Metz parafrasea una fabula de W. Benjamin sobre la lucha entre dos gigantes; uno de ellos es más débil, pero cuando casi es vencido, se libra con una estrategia inesperada: hay un enanito en su oreja dándole ánimo y susurrándole nuevas formas de resistencia. Así acontece entre el proyecto político basado meramente en la técnica y la memoria cristiana que recuerda siempre el sufrimiento de los pobres. El enano es el símbolo del recuerdo del sufrimiento, algo pequeño y odioso que no se ve a simple vista.¹⁴⁰ A la hora de la crítica social, a la hora del levantamiento de partidos, grupos, razas o clases que intentan definir el futuro común ignorando el sufrimiento de los pobres, la Iglesia, como memoria escatológica del crucificado-resucitado ha de reaccionar en contra. Pero este tipo de memoria obliga también a la Iglesia irrevocablemente a una toma de partido desinteresada a favor de 'los no representados, de los infra representados y de los siempre preteridos'.¹⁴¹

A juicio de Metz, la fe cristiana es memoria subversiva, y la Iglesia es su figura pública. "La Iglesia, en cuanto memorial publico de la libertad de Jesús en medio de los sistemas emancipadores de la sociedad, rememora una libertad que es un don, recuerda la historia de la liberación escatológica de Dios efectuada en la cruz y en la resurrección de Jesús... no nos dispensa de

¹³⁹ Cfr., Ibid., 98.

¹⁴⁰ Cfr., J. B. Metz, *La Fe en la Historia y en la Sociedad...*, 115-116.

¹⁴¹ Cfr., J. B. Metz, *Dios y Tiempo...* 91.

asumir nuestra responsabilidad en la historia de la libertad, sino que nos compromete a ella”.¹⁴²

3.3. El elefante católico.

Metz dice que la Iglesia católica está llamada a ser en el mundo un elefante. Con esta metáfora se alude a su enorme tamaño, a sus miles de millones de fieles por todo el mundo, así, una Iglesia culturalmente polí céntrica. Con una memoria de elefante, pues como estos animales que guardan recuerdo de todo, la Iglesia tiene una naturaleza conmemorativa. También, como el elefante la Iglesia es obstinada y paquidérmica: sus resistencias a acomodarse con los tiempos modernos que pueden ser leídas como un signo retrogrado o como una auténtica ‘resistencia productiva’. Por último, Metz alude al alma del elefante católico como la mística política de la *compassio*: una Iglesia de la com-pasión como expresión viva de su pasión por Dios.¹⁴³ Como un elefante en la sociedad tecnocrática puede inspirar tareas concretas:

a) Fortalecer, dejándose inspirar por la memoria apocalíptica del sufrimiento, la memoria humana en general. En particular protegiendo las memorias narradas de salvación en un mundo que insiste en una razón meramente técnica e instrumental. Sería ésta la función constructiva de la teología y de la Iglesia.

b) Fomentar, guiándose por la sensibilidad de las tradiciones bíblicas ante el sufrimiento, nuevas relaciones de reconocimiento en la política, en protesta

¹⁴² J. B. Metz, *La fe en la historia y en la sociedad...* 103.

¹⁴³ Cfr., J. B. Metz, *Memoria Passionis...*, 187-191.

contra un pragmatismo de la libertad democrática que reniega de la memoria del sufrimiento y por eso se vuelve ciega en materia moral.

c) Suscitar un ecumenismo de la *compassio* entre las religiones. Pues todas las religiones tienen un núcleo místico hacia el sufrimiento.¹⁴⁴

d) En particular para el teólogo católico, Metz sugiere una tarea mayéutica que de espacio a nuevas narrativas, ayudando a los cristianos a entender sus propias historias a la luz de la memoria de la pasión, muerte y resurrección de Jesús. “Aprender a deletrear el recuerdo y el lenguaje de su propia pasión en la *memoria passionis Jesu Christi* y entender la Biblia como biografía mística de la historia de su propia vida”¹⁴⁵

La Iglesia para Metz es ‘Institución de libertad socio-crítica de la fe’, es ‘transmisora de un recuerdo peligroso-liberador’, ‘Iglesia universal culturalmente policéntrica’, ‘comunidad de recuerdo y narración comprometida en el seguimiento de Jesús, cuya primera mirada se dirigía al sufrimiento del otro’, es la ‘Iglesia de la compasión’. Todas estas figuras son complementarias, no se excluyen mutuamente. Metz cree que la Iglesia ha invertido demasiado tiempo y esfuerzo en defenderse de los ataques externos, energía que sería más productiva si se invirtiera en una autocrítica profunda para hacer que el testimonio de los creyentes sea por sí mismo una invitación a la fe y a la esperanza.

Si la Iglesia renuncia a ser la forma de vida pública de la *memoria passionis, mortis et resurrectionis Christi*, la fe se vacía, perdiendo su capacidad crítica y de toda relevancia social. “¿Dónde se encuentra viva esa memoria escatológica de la libertad que, con fuerza críticamente liberadora,

¹⁴⁴ Cfr., Ibid., 141-142.

¹⁴⁵ J. B. Metz, *La Fe en la Historia y en la Sociedad...*, 153.

plantee hoy sus cuestiones en los procesos de la sociedad? ¿Qué es lo que en nuestra sociedad emancipatoria da autoridad a unas libertades abiertamente olvidadas o cada vez mas reprimidas? ¿A la libertad, por ejemplo, de sufrir con el sufrimiento de los otros y de atender a la profecía del dolor ajeno?”¹⁴⁶

“Esta *memoria Jesu Christi* no es un recuerdo que dispense engañosamente de los riesgos del futuro. No es una especie de reverso burgués de la esperanza. Al contrario, implica una determinada anticipación de futuro, como futuro de los que no tienen esperanza, de los fracasados y acosados. Es, pues, un recuerdo peligroso y liberador que constriñe y cuestiona nuestro presente, porque no nos trae a la memoria un futuro abierto cualquiera, sino precisamente ese futuro concreto, y porque obliga a los creyentes a transformarse constantemente, para dar razón de ese futuro”.¹⁴⁷

En este sentido, la Iglesia debe enfrentar valientemente desde una postura autocrítica, si no se ha hecho también obstrucción de identidad a determinados grupos como los laicos, las mujeres o los indígenas, al negárseles su propia historia.¹⁴⁸ ¿No hemos hecho sólo una historia de la jerarquía eclesiástica?

Metz se pregunta además como miembro de una única Iglesia por los contrastes entre las Iglesias ricas de Europa y Norteamérica y aquellas de otras partes del mundo. ¿Cómo pueden armonizarse en una sola Iglesia, en una comunidad eucarística única? ¿Pueden las Iglesias ricas del norte compensar con simples limosnas a las Iglesias pobres del sur, cosa que entre tanto se reconoce como un mecanismo de explotación, de injusticia estructural? Resulta escandaloso que la Iglesia albergue en su seno a los desgraciados y a los espectadores de la desgracia, a muchos que sufren y a

¹⁴⁶ J. B. Metz, *Dios y Tiempo...* 78.

¹⁴⁷ J. B. Metz, *La fe en la Historia y en la Sociedad...*, 102.

¹⁴⁸ Cfr., *Ibid.*, 84.

muchos que se desentienden del dolor. ¿Cómo se puede designar al conjunto como la única *communio* de fieles?¹⁴⁹

Metz no quiere convertir el reino de Dios en un discurso económico-político, sino llamar la atención sobre el peligro de que la Iglesia compre su inocencia política al precio de su inhibición frente a las luchas históricas de las comunidades que intentan ser verdaderos sujetos. La Iglesia está en el mundo, y no puede entenderse sin su relación con él; está en el mundo, pero no es del mundo. Y la tentación del mundo al organizarse, es la misma tentación de la Iglesia. Por eso ha de mantener su espíritu crítico frente a los sistemas políticos cuando estos no salvaguardan el bien común, y el bien del individuo en su condición de persona. Metz marca su distancia contra el malentendido colectivista de una nueva solidaridad, pero también contra la lente muerte del individuo en un mundo de impronta evolucionista.¹⁵⁰

4. Espiritualidad y praxis cristiana

Si bien Metz tiene algunos escritos que podrían ser llamados ‘sobre espiritualidad’¹⁵¹, no desarrolla propiamente un proyecto sistemático de praxis cristiana. Sin embargo, toda su teología está permeada por un profundo sentido espiritual en la línea del seguimiento de Cristo, del sufrimiento para Dios, del compromiso compasivo y solidario con los que sufren. Podría decirse incluso, que su entero proyecto teológico surge de allí.

¹⁴⁹ Cfr., Ibid., 155.

¹⁵⁰ Cfr., Ibid., 89.

¹⁵¹ Cfr., J.B. Metz, *Poverty of Spirit*, (New York: Paulist Press 1998), *The Advent of God*, (New York: Newman Press, 1970), *The Courage to Pray*, (New York: Crossroad 1981), *Followers of Christ: The Religious Life and the Church*, (New York: Paulist Press 1978).

4.1. Misticismo de ojos abiertos

“La primera mirada de Jesús no se dirige al pecado, sino al sufrimiento de los demás. Para él, pecado era, sobre todo, renuencia a participar en el sufrimiento de los otros, negativa a trascender el oscuro horizonte de la propia historia de sufrimiento”.¹⁵² Estas han sido tal vez las palabras más reveladoras de mi búsqueda teológica en los últimos años de mi vida. Algo que había experimentado como una desazón ante una tendencia moralista en las estructuras eclesiales, en la enseñanza y la predicación. Es precisamente esta intuición metziana que sirve como núcleo impulsor de mi trabajo de tesis.

Para Metz el cristianismo se originó como una comunidad de recuerdo y narración comprometida en el seguimiento de Jesús, cuya mirada primera estaba dirigida al dolor de los demás. Es esta sensibilidad la nota característica del estilo de vida que él propone; no tiene nada que ver con resignación pasiva o masoquismo, sino como aquel legado judío que entiende la pasión por Dios como com-pasión, como ‘mística política de la *compassio*’.¹⁵³

En los orígenes mismos del cristianismo esta preocupación fundamental heredada de Jesús sufrió una transformación: “la pregunta por la justicia para quienes sufren sin culpa fue reformulada en la pregunta por la redención de los culpables... la doctrina cristiana de la redención dramatizó en exceso la cuestión de la culpa y relativizó la cuestión del sufrimiento... el cristianismo, de ser una religión primordialmente sensible al sufrimiento, pasó a ser una religión primordialmente sensible al pecado.”¹⁵⁴ Jesús insiste una y otra vez

¹⁵² J. B. Metz, *Memoria Passionis...*, 164-165.

¹⁵³ Cfr., *Ibid.*, 165.

¹⁵⁴ *Id.*

en que lo que realmente importa para Dios es nuestra capacidad de sentir el dolor del otro y movernos a hacer algo por remediarlo. En el estilo de la parábola del buen samaritano. ¿No tienen que ver exactamente con esta sensibilidad al dolor ajeno las preguntas en el juicio final, según Mt 25? ¿No es lo más grave a los ojos de Dios la indiferencia al sufrimiento del prójimo?

Cuando se habla de la compasión se suele caer en un mero sentimiento interior medio dulzón, alejado de la praxis y sin ningún tipo de connotación política. Metz quiere enfatizar el sentido original de la compasión dejando su palabra latina, para despejar la idea de compasión como ‘vaga simpatía’ experimentada desde arriba o desde fuera, sino como com-pasión: “como percepción participativa y comprometida del sufrimiento ajeno, como activa rememoración del sufrimiento de los otros”.¹⁵⁵ Este tipo de experiencia exige que nos miremos y nos evaluemos continuamente con los ojos de los otros, sobre todo con los ojos de aquellos que sufren y están amenazados, y a exponernos a esa mirada venciendo nuestra inclinación de estar en el centro.¹⁵⁶ “Con las víctimas uno no dialoga sino que se las escucha, se deja uno interpelar por ellas y se les responde, esa mirada hacia abajo aclara que lo que realmente se esconde tras la memoria es una exigencia de justicia”¹⁵⁷

Esta actitud es totalmente contraria a la tentación de posesión y dominio que reina en la cultura contemporánea. Las virtudes que contradicen el dominio, como el agradecimiento y la amabilidad, la capacidad de padecer y la simpatía, el duelo y la ternura no parecen tener cabida hoy, o a lo sumo, se les reservan a las mujeres. Estas virtudes no tienen, según la racionalidad

¹⁵⁵ Ibid., 167.

¹⁵⁶ Cfr., Id.

¹⁵⁷ Reyes Mate en el epílogo de J. B. Metz, *Por una cultura de la memoria...*, 185.

técnica, ningún valor cognitivo, el saber es captar, apropiarse, dominar; otras formas de acceso a la realidad, más desde un punto de vista sensorial-intuitivo, por ejemplo los ojos y su mirar, son rechazadas como irracionales.¹⁵⁸ Se trata de la muerte del yo, del poner los propios deseos en segundo plano, dejándose “interrumpir” por el sufrimiento ajeno. Se trata de una espiritualidad de la ‘libertad liberada’ que consiste en

“la disposición para sufrir con el sufrimiento de los demás... en la medida en que las personas no sólo se forman conciencia de lo que hacen o dejan de hacer, sino también de lo que por despreocupación dejan que les pase a los demás, en la medida en que los hombres no solo consideran ‘hermanos’ a los que comulgan con sus ideas, degradando a los demás a la condición de una masa amorfa, sin rostro”.¹⁵⁹

Para Metz se trata de una ‘mística de la compasión’, o ‘mística con los pies en la tierra’ y es totalmente diferente de aquella que las religiones orientales enseñan¹⁶⁰, pues no se trata de un vaciamiento del yo que tiende a su desaparición, sino que mantiene los ojos abiertos a la realidad circundante, se deja afectar por el entorno social y político, es “pasión por Dios que se experimenta y acredita como com-pasión”.¹⁶¹

A lo largo de los escritos de Metz se puede encontrar de una u otra forma una constante, el modo en cómo afronta desde la teología el problema del sufrimiento. La contradicción entre un Dios creador bueno y omnipotente con el sufrimiento de sus creaturas. El antiguo problema de la teodicea. Para Metz, el asunto no se resuelve tratando de justificar a Dios con argumentos,

¹⁵⁸ J. B. Metz, *Más allá de la Religión Burguesa. Sobre el Futuro del Cristianismo*, (Salamanca: Sígueme 1982), 41.

¹⁵⁹ J. B. Metz, *La Fe en la Historia y en la Sociedad...*, 107.

¹⁶⁰ M. Ashley observa que Metz ha comentado que sus apreciaciones sobre el budismo y las demás religiones orientales no es del todo justa, pero si refleja perfectamente el modo en como ciertos círculos americanos han apropiado las ideas budistas.

¹⁶¹ Cfr., J. B. Metz, *Memoria Passionis...*, 167-168.

como han pretendido tantos en la historia del cristianismo. El ejemplo más clásico sería San Agustín poniendo todo el asunto en manos del pecado humano. Metz prefiere más bien de-construir todos estos argumentos a través de la mística de ojos abiertos.

Es en el lenguaje de la oración, del grito a Dios en términos de los profetas, de los salmistas, de Job y del mismo grito de Jesús en la cruz que podemos aproximarnos al misterio. Es el sufrimiento hacia Dios¹⁶²: se trata de pedirle cuentas, de exigirle su acción salvífica, de recordarle sus promesas, de traer al presente las memorias de las esperanzas pasadas aun no realizadas. Este tipo de lenguaje, que es también teológico, nos da poder para actuar en consecuencia, nos mueve a la responsabilidad de hacer algo en orden a que esas esperanzas sean reales hoy. Metz considera este tipo de espiritualidad como el resultado de lo que se ha venido llamando ‘pobreza de espíritu’.

“La fidelidad de Israel a Dios es expresada en esta forma de pobreza. Israel permanece siempre como un ‘paisaje de lamentos’, su fe no le lleva a respuestas por los sufrimientos que padece, sino que más bien se expresa en cuestionamientos a Dios que nacen de su experiencia, como un incesante devolverle preguntas a Dios”.

¹⁶³

No es entonces un camino para encontrar respuestas, sino de tener el coraje de cansarse de exigir las. Esta postura de combate espiritual nos mantiene alerta contra la religión como consuelo adormecedor, como calmante que entumece y anestesia. Este tipo de espiritualidad que nos

¹⁶² De acuerdo a M. Ashley la expresión en alemana *Leiden an Gott* es complicada de traducirse en inglés y probablemente es intraducible al español. Metz quiere sin embargo dejar claro que no tiene nada que ver con las propuestas del sufrimiento en Dios (*Leiden in Gott*), de Moltmann y von Balthasar, que el mas bien rechaza.

¹⁶³ J. B. Metz, *A Passion for God...*, 66.

expone al sufrimiento ajeno, al sufrimiento no de mis propias miserias, sino de aquellas que los demás sufren, invita a la compasión y a la solidaridad.

Metz sugiere entonces un tipo de teología negativa de esperanza, no pensar que podemos ‘construir’ a Dios en base a lo que esperamos de él, no importa que tan ardiente o legítima pueda ser nuestra esperanza. Dios es siempre más, y escapa cualquier contexto individual de esperanza o deseo. Esto no quiere decir que tengamos que esperar menos, o dejar de esperar, sino al contrario, hemos de esperar más, permitiendo que se abra un horizonte universal de esperanza, que pueda incluir hasta las esperanzas no realizadas de los que han sufrido en el pasado continuamente irrumpiendo y transformando nuestras esperanzas y al Dios que define estas esperanzas.¹⁶⁴

Algunos críticos han hablado de la escasez de reflexión sistemática en Metz, particularmente en la Cristología. Preguntarse si es una Cristología ascendente o descendente o si va de las definiciones dogmáticas hacia atrás y hacia delante es infecundo. Me parece que Metz conoce y supone toda la tradición de la Iglesia y la respeta; pero quiere insistir, y estoy de acuerdo con él, en otro ángulo hermenéutico de acercamiento al misterio de Cristo: “En la mística de la *compassio* tiene lugar de forma dramática el encuentro con la pasión de Cristo. El seguimiento, o acontece aquí, o no acontece en absoluto”.

Creo que el punto de partida y el punto de llegada de su Cristología es la parábola del juicio escatológico en Mateo 25. Cuando se vive esta tipo de misticismo, cuando se es capaz de asumir el sufrimiento de los demás en

¹⁶⁴ Cfr., M. Ashley, *Interruptions...*, 128-129.

carne propia en razón de Dios, entonces los clamores no se pierden en el abismo de la desesperación y el olvido, y sobre todo, se suscita una praxis específica.

“Lo que falta en un mundo globalizado es, sobre todo, la posibilidad de un dialogo en pie de igualdad que nos haga continuamente conscientes de que lo que está en juego en las dolorosas diferencias existentes en el mundo no sólo son cuestiones relativas a la superación de la pobreza social, sino asimismo cuestiones que tienen que ver con el reconocimiento de la dignidad cultural. También a ello quiere contribuir el espíritu de la *compassio*”.¹⁶⁵

Implica una política de reconocimiento. Donde no es suficiente el dialogo entre dos interlocutores, sino la mirada que va mas allá, hacia los amenazados y excluidos, las víctimas sociales y culturales de la globalización. En contextos desarrollados, las estructuras de diálogo siguen la lógica del mercado, el intercambio y la competencia, entonces allí no hay espacio para los que no tienen voz. “Una cultura del reconocimiento de los otros en su alteridad, con sus peculiaridades de identificación social y cultural, con sus propias esperanzas y memorias”.¹⁶⁶

Tales políticas han de estar sostenidas por el principio de igualdad de todos los seres humanos. Visto con ojos cristianos, se trata de la absoluta e inalienable dignidad de los hijos de Dios. De manera particular la situación del dolor del otro nos recuerda que no puede haber sufrimiento que no nos incumba, y nos invita a la protesta contra un pragmatismo político desentendido del sufrimiento y por lo tanto ciego moralmente.¹⁶⁷ ¿No suena esto a mero romanticismo pastoral? Pero si esto se extendiera hacia los dos mil millones de cristianos que hay en el mundo, si todos se atrevieran a llevar

¹⁶⁵ J. B. Metz, *Memoria Passionis...*, 170-171.

¹⁶⁶ J. B. Metz, *Dios y Tiempo...* 151.

¹⁶⁷ Cfr., J. B. Metz, *Memoria Passionis...*, 171.

a cabo en sus modos de vida el experimento de la *compassio* aunque fuera de manera sencilla y modesta, de modo que se tejieran redes de compasión en los distintos niveles esto podría realmente incidir en las estructuras de la convivencia humana. A esta visión contribuirían, las comunidades eclesiales entendidas como espacios de memoria y esperanza.

“A diferencia de la sociología, la teología política ni quiere ni puede establecer unas normas de comportamiento social específicamente cristianas y materialmente identificables. Lo que le importa principalmente, como teología, es una ‘nueva espiritualidad’. Queremos decir la formación de una espiritualidad eclesial como espiritualidad de la libertad liberada de los cristianos que tiene que testimoniarse y traducirse, siempre que interviene, en la expansión de una libertad crítica con la sociedad”.¹⁶⁸

El gran problema que ocasiona una teología desentendida del sufrimiento de los otros (teología narcisista), es que las preguntas se quedan volcadas hacia la propia experiencia. No es entonces lo que significa ‘para mí’ la muerte y el sufrimiento, sino lo que significa ‘para el otro’ la muerte y el sufrimiento, y lo que eso repercute en mi percepción del otro y en consecuencia, de mí mismo. Una fe que se amolda a una religión burguesa, que cree en el seguimiento pero no sigue a Jesús, que cree en la compasión pero no compadece. Metz insiste que la crisis del cristianismo hoy no es crisis de su doctrina, sino crisis de sus sujetos y su praxis¹⁶⁹

“El seguimiento de Jesús significa tratar siempre con los hombres *etsi Deus daretur*; es decir, actuar para ellos y con ellos de forma que en esta praxis se dé conjuntamente el reconocimiento de Dios. La mística del seguimiento es una mística política de resistencia frente a un mundo en el que los hombres son tratados y maltratados *etsi Deus non daretur*. ¿Olvidaba yo en todo esto la misericordia de Dios y la gracia? Creo que no, porque también la gracia divina tiene su precio, es una gracia cara si, en último extremo, no la queremos convertir en subterfugio, en una

¹⁶⁸ J. B. Metz, *Dios y Tiempo...* 81.

¹⁶⁹ Cfr., J. B. Metz, *Dios y Tiempo...* 111.

gracia barata, es decir, en la gracia que empleamos nosotros con nosotros mismos".¹⁷⁰

Rebecca Chopp alcanza a ver aquí una especie de punto de llegada del proceso intelectual en el trabajo de Metz a lo largo de su quehacer teológico respecto del compromiso cristiano hacia el mundo: en un primer momento de la reflexión metziana, los cristianos siguen a Jesús a través de la aceptación del mundo; luego, en un segundo estadio, lo imitan criticando al mundo. Al final, en un tercer momento, los cristianos siguen a Jesús a través de la aceptación del sufrimiento por medio de una praxis de interrupción y conversión.

Es un asunto de creer no sólo intelectualmente sino una manera de vivir, combinando narrativa y acción en un discipulado radical. La fe cristiana no permanece cautiva en la comprensión del mundo, dejándolo que siga como va; tampoco permanece aislada criticando el mundo y apuntando a la libertad de Dios; la fe cristiana ahora interrumpe y transforma el mundo, manifestando la gracia de Dios, que es, de acuerdo a Metz, una manera alternativa de vivir.¹⁷¹

La cultura invita al consumo y al entretenimiento como valores supremos. De modo que una opción madura por el discipulado en términos de compasión y solidaridad invitaría a 'hacernos capaces de sufrimiento', de dejarnos afectar por el sufrimiento de los demás, como Jesús lo experimento, y allí, encontrar la verdadera libertad. "Aquí podemos los cristianos testimoniar tan sólo con nuestra esperanza en crítica amorosa y presta a la acción de solidaridad con nuestros contemporáneos... Sólo allí donde los

¹⁷⁰ J. B. Metz, *Dios y Tiempo...* 112-113.

¹⁷¹ Cfr. R. Chopp, *The Praxis of Suffering...*, 78.

cristianos prestemos oído a la profecía oscura de este sufrimiento y nos volvamos compasivamente hacia él, allí oiremos y confesaremos con el legitimidad el mensaje lleno de esperanza de su sufrimiento”.¹⁷²

4.2. Sobre la capacidad de verdad de la narración

Como parte de su proyecto teológico, Metz reflexiona sobre la importancia de la narración en la fe y la teología y en la Iglesia.¹⁷³ Metz intenta demostrar que la revelación fue transmitida más en historias que en conceptos y definiciones. Las historias bíblicas de salvación y liberación pertenecen no a una anticuada prehistoria de la razón, sino que son aquellas premisas de razón y libertad que han estado escondidas y reprimidas, en aras de una razón en términos de mero progreso tecnológico.¹⁷⁴ Retoma entonces el paradigma sinóptico de fe: la fe en cuanto obediencia a la voluntad de Dios consiste en recorrer un camino; una especie de ‘estar en camino’, una suerte de desarraigo. En otras palabras, fe significa seguimiento. Conocer a Jesús es ponerse en camino y seguirlo. De modo que solo a través de ese ponerse a caminar en pos de él, se llega a conocer aquel que salva. “Cristo no puede ser pensado de tal manera que se reduzca únicamente a eso, a ser pensado”. Por eso la cristología no puede prescindir

¹⁷² Sínodo el Episcopado Alemán, *Nuestra Esperanza...*, 17-18.

¹⁷³ Según F. Schüssler Fiorenza, Metz difiere del uso del teólogo Americano Hans Frei del concepto narración. Para Metz la narración es la manera concreta de recuperar la memoria de las víctimas. Una teología narrativa no busca una fácil explicación o una reconciliación barata, ni siquiera una solución teórica al problema del sufrimiento. Más bien, es la memoria que da voz a las narraciones de las víctimas, y ésta puede servir como una crítica y peligrosa memoria en el presente. *Political Theology and Latin American Liberation Theologies...* 281-282.

¹⁷⁴ Cfr. Tiemo Rainer Peters, *Johann Baptist Metz, Theology of the Missing God*, en K. Downey, Jürgen Manemann, Steven T. Ostovich (Eds.), *Missing God? Cultural Amnesia and Political...*, 14.

de estas historias de seguimiento. Sus rasgos narrativos-prácticos no los adquiere *a posteriori* sino que le pertenecen por esencia.¹⁷⁵

No se trata de descartar las formulaciones dogmáticas de la Iglesia, más bien elaboradas en un lenguaje conceptual y filosófico, sino de re-traducirlas para devolver su fuerza original, como formulas de 'peligrosa y liberadora memoria de la Iglesia'. ¿Cómo podemos traer de nuevo a la expresión de fe de nuestras comunidades aquellos relatos de conversión, de resistencia, de sufrimiento? ¿Qué implicaciones tendrían en la celebración de fe de los creyentes hoy? Así comenzó el cristianismo, como una comunidad de memoria y narración comprometida en el seguimiento de Jesús, cuya primera mirada se dirigió al sufrimiento ajeno.¹⁷⁶ Metz considera que hemos descuidado en nuestra teología y en nuestra pastoral la fuerza salvadora de la narración. Nos hemos hecho incapaces de narrar algo correctamente, con un efecto práctico-crítico, con una intención peligrosamente liberadora. Pensamos que esto funciona sólo para las predicas a los niños y a los ancianos. Hay historias ciertamente sólo para pasar el momento, pero otras sirven para aconsejar, donde late un sentido de libertad y que mueven al seguimiento.¹⁷⁷

No es tampoco que la teología tenga que prescindir del lenguaje argumentativo, pues con argumentos es que se protege la memoria y la narración. Ni que la teología minusvalore las proposiciones doctrinales de la fe, sobre todo aquellas elaboradas en términos de la metafísica griega, sino de hacerlas comprensibles en cuanto fórmulas de una memoria peligrosa y

¹⁷⁵ Cfr. J.B. Metz, *Memoria Passionis...*, 69.

¹⁷⁶ Ibid., 70.

¹⁷⁷ J. B. Metz, *Breve apología de la narración*, en *Concilium* 85 (1977), 228-229.

liberadora. Luego el reto será que la misma teología re-traslade a la forma original de estas fórmulas, a su forma narrativa, tal como la podemos ver en aquellos relatos bíblicos de partida y conversión, de sufrimiento y resistencia, de seguimiento y martirio. Es totalmente falsa la dicotomía que algunos han querido introducir de que la pastora narra y la teología argumenta, en la fe cristiana la narración es parte de su estructura originaria.

“Esta forma narrativo-evocadora pertenece a la estructura profunda del discurso cristiano sobre Dios. No es una adaptación *a posteriori*, ni sirve sólo a un adicional embellecimiento pedagógico y pastoral; más bien, representa un irrenunciable modo de expresión y comunicación de la identidad cristiana”.¹⁷⁸

La reflexión teológica se ve entonces de otro modo. Al orientarse por sujetos, por rostros, la teología se hace mirando a..., y adopta rasgos de narrativa y de memoria. Esto no la convierte en subjetiva, sino que provoca la sensibilización ante la responsabilidad concreta bajo la cual se esconde el discurso sobre el Dios indiscutible.¹⁷⁹ La narrativa, como la estructura de la teología, tiene dos principales funciones para Metz. Primero, es performativa y práctica porque forma e informa al sujeto humano a través de memorias peligrosas. Esta es una tarea hermenéutica, formando y transformando las vidas de los sujetos por medio de la recolección e interpretación de las memorias de sufrimiento. Pero también en segundo lugar, es crítica en el grado que este tipo de memorias ponen en cuestión las estructuras políticas prevalentes.¹⁸⁰

Una Iglesia donde la narración tenga cabida, en el discurso teológico, en las estructuras pastorales, en lo más concreto de la organización y celebración de las pequeñas comunidades parroquiales estará más atenta a

¹⁷⁸ J. B. Metz, *Memoria Passionis...*, 98.

¹⁷⁹ Cfr., J. B. Metz, *Dios y Tiempo...* 111.

¹⁸⁰ Cfr., R. Chopp, *The Praxis of Suffering...*, 79.

las historias particulares de sus miembros, a los rostros concretos de quienes sufren y esperan. Tal tipo de comunidad requiere, según Metz, la espiritualidad de que hablamos antes, aquella “mística de ojos abiertos”.

4.3. Algunas conclusiones

La pasión con la que Metz propone la vivencia de la fe cristiana es como un fuego que obliga a ponerle un plazo al tiempo, como una interrupción que cimbra todo intento de conformismo con la situación vigente es la pasión que necesitamos en México como sociedad y como Iglesia.

Ante el olvido despiadado que se apodera de nuestra cultura, Metz propone la *memoria passionis*, el recuerdo provocador de Jesús muerto y resucitado y los recuerdos de las víctimas de nuestra historia, como el impulso para activar la compasión y la solidaridad. No podemos hablar de Dios, no podemos considerarnos discípulos de Jesús y dar la espalda inocentemente al sufrimiento de nuestros hermanos y hermanas. Una Iglesia instalada, segura de su autoridad, conformada con números de fieles que participan en los sacramentos no es suficiente para presentarse ante el mundo como testigo de Jesucristo.

¿Cómo articular una propuesta eclesiología para la Iglesia mexicana? ¿Cuáles memorias peligrosas han quedado sepultadas en el proyecto modernizador de nuestro país? ¿Qué implica traerlas a cuenta, escucharlas, interpretarlas, traducirlas? ¿Quién y de qué manera es responsable de esta labor? ¿A dónde conduce una reflexión sobre las memorias peligrosas en nuestra historia mexicana en tiempos de celebraciones nacionales por los doscientos años de independencia y los cien años de revolución?

Quiero acercarme a tales cuestiones interpelado por la luz que la experiencia de Israel como pueblo de memoria ha aportado, por el reconocimiento de que el discipulado cristiano es por naturaleza anamnético y está profundamente enraizado en experiencias comunitarias de compasión y solidaridad, y por la reflexión de Metz sobre la peligrosidad de la memoria y el tipo de Iglesia que de ella deriva.

Capítulo cuarto

La Iglesia en México como comunidad de memoria y esperanza

“¿No estábamos en ascuas mientras nos hablaba por el camino explicándonos las Escrituras? Y, levantándose al momento, se volvieron a Jerusalén, donde encontraron reunidos a los Once con sus compañeros que decían: - Era verdad: ha resucitado el Señor y se aparecido a Simón. Ellos contaron lo que les había pasado por el camino y cómo lo habían reconocido al partir el pan”.

Lucas 24, 32-35

Capítulo cuarto

La Iglesia en México como comunidad de memoria y esperanza

El camino que hemos querido recorrer comenzó preguntándonos sobre la situación cultural mexicana en tiempos postmodernos; en particular, centrábamos la atención en su sentido del tiempo, la memoria y el olvido. Descubrimos que el proyecto sociopolítico vigente pone poca atención a la memoria histórica, y está centrado más bien en la competencia modernizadora, poco crítica y uniformante, poco respetuosa de los procesos históricos diversos que las comunidades han vivido. México parece querer, a toda costa, formar parte del primer mundo, sin importar quién se quede tirado en el camino.

Luego quisimos acercarnos al mundo hebreo y su insistencia en la memoria como configuradora de la identidad, tanto en el plano religioso como cultural; vimos como su constante recurso a la memoria, tanto la memoria de Dios hacia el pueblo como la de ellos hacia su Dios, fue capaz de mantener la esperanza en medio de dificultades y persecución. Fue precisamente la certeza de estar en la memoria de Dios lo que dio al pueblo de Israel una consistencia comunitaria sólida. Después, la comunidad cristiana hereda esta cultura anamnética conformándola como núcleo de su vida litúrgica y

desde ella estructurado su ritmo cotidiano, sus formas de convivencia y praxis. Los discípulos de Jesús interpretan su presente y su futuro desde el recuerdo fundante en el misterio pascual de Jesús, y desde él, dan testimonio al mundo.

Enseguida quisimos dejarnos interpelar por la reflexión teológica de Johann Baptist Metz, de manera específica por su concepto ‘memoria peligrosa’. El teólogo alemán considera que vivimos en tiempos de una amnesia cultural que nos arrastra hacia un progreso deshumanizante, un afán meramente tecnológico de tipo darwiniano que deja a un lado las víctimas, aquellos que no alcanzan los estándares de éxito marcados por la tendencia tecnocrática globalizadora. Insiste en que las memorias de estas víctimas son peligrosas porque interrumpen nuestro presente y activan un modo de resistencia creativa, un impulso a la praxis como sujetos en la construcción de la historia y un tipo de sociedad y de Iglesia incluyente y solidaria; por lo tanto, más acorde a la intención de Jesús y su proyecto de reino.

Queremos ahora plantear una propuesta eclesiológica que articule las reflexiones previas. Queremos imaginar una Iglesia donde las comunidades puedan ser comprendidas como comunidades de memoria y esperanza. Una Iglesia que de voz a todas las voces, sobre todo aquellas que no han sido suficientemente escuchadas, y que las memorias de sus esperanzas no cumplidas puedan tener un lugar en las esperanzas que hoy nos planteamos como Iglesia mexicana y como país.

Intento vincular los tres apartados del presente capítulo con las fases del método teológico que Ignacio Ellacuría¹ propone. ¿Pero por qué Ellacuría? Como Metz, Ellacuría recibió de K. Rahner su estructura teológica; y como Metz, tomó una dirección diversa para teologizar desde la realidad del sufrimiento. Solamente que en tierras latinoamericanas los desafíos de la fe que él experimentó no tenían que ver con la increencia como en Europa, sino con el escándalo de la injusticia y la pobreza. El teólogo vasco apropia la invitación del Concilio Vaticano II y de la Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Medellín de abrir las ventanas de la Iglesia para entrar en contacto con el mundo de manera más pastoral, partiendo de que los gozos y las esperanzas, las alegrías y los sufrimientos del mundo son los gozos y las esperanzas, las alegrías y los sufrimientos de la Iglesia.

¹ Ignacio Ellacuría nació en Portugalete, España, el 9 de noviembre de 1930, donde realizó sus estudios primarios. Cursó el bachillerato en el Colegio de los Jesuitas de Tudela. Y, desde muy pronto, la autoridad y disciplina de su padre, marcó la pauta de su educación severa y recia. A los 17 años, ingresó en el noviciado de la Compañía de Jesús en Loyola. En 1949 fue enviado a El Salvador al noviciado de Santa Tecla, donde realizó su primera profesión de votos. Completó sus estudios de Humanidades y estudió Filosofía en Quito. Entre 1955 y 1958 ejerce de formador de seminaristas diocesanos en el Seminario de San José de la Montaña en San Salvador. En Innsbruck estudió Teología bajo la tutela de Karl Rahner. Allí fue ordenado presbítero el 26 de septiembre de 1961. De 1962 al 1965 realizó los estudios para el doctorado en Madrid, en la Universidad Complutense, bajo la dirección de Xavier Zubiri quien siempre le consideró como el continuador de su obra. Su tesis doctoral en la Universidad Complutense. Hace también los cursos de doctorado en teología pero no presenta tesis. El 16 de noviembre de 1989 fue asesinado por un pelotón del Batallón Atlacatl de la Fuerza Armada de El Salvador, en la residencia de la Universidad, junto con los jesuitas Ignacio Martín Baró, Segundo Montes, Amando López, Juan Ramón Moreno Pardo, Joaquín López y López. Fueron también asesinadas Elba Julia Ramos, persona al servicio de la Residencia, y la hija de ésta, Celina, de 15 años. En la actualidad, el cuerpo de Ignacio Ellacuría yace enterrado en la capilla de la UCA.

Según el propio Metz, Ellacuría fue capaz de evaluar la realidad política de El Salvador en términos de *memoria passionis*.² No sólo su calidad intelectual como uno de los pioneros en proponer una teología propia de nuestras tierras, sino su coherencia como testigo de este compromiso con el mundo, o mejor dicho, con la realidad de los crucificados del mundo, es que pueden acompañar e interpelar nuestra reflexión sobre la Iglesia Mexicana entendida como comunidad de memoria evocativa, convocativa y provocativa.

Ellacuría demanda en primer lugar en el acercamiento a la realidad objetividad y realismo en orden de poder analizar las cosas como en realidad son, sin exclusiones ni acercamientos parciales; demanda luego profecía para denunciar lo que en la realidad hay de destructivo e injusto, y demanda por ultimo utopía que apunta hacia un horizonte de cumplimiento de los ideales a nivel social en términos de justicia y paz.³

Me gustaría además usar como telón de fondo en las reflexiones siguientes el itinerario transformador de los discípulos de Emaús. La pedagogía de aquel caminante desconocido que se les une en su triste regreso de Jerusalén y les pide que le compartan sus memorias, el compañero que les escucha pacientemente y les ayuda a darles sentido; el amigo que comparte con ellos el pan, y luego se retira silenciosamente abriéndoles espacio para iniciar una nueva comunidad basada en la memoria

² J. B. Metz, *Toward a Christianity of Political Compassion*, en K. Burke and R. Lassalle-Klein (Eds.), "Love that Produces Hope. The Thought of Ignacio Ellacuría", (Minnesota: Liturgical Press 2006), 252.

³ Jon Sobrino, *Ignacio Ellacuría, the Human Being and the Christian: 'Taking the Crucified People Down from the Cross'*, en Kevin F. Burke and Robert Lassalle-Klein 6.

del que dio por ellos su vida, y en la esperanza de que el Resucitado instaure entre ellos su reino definitivamente.

4. La Iglesia como comunidad memorial e-vocativa

En esta primera parte del capítulo pretendemos presentar la evocación como parte primera y fundamental de la misión evangelizadora de la Iglesia. Queremos poner en paralelo la pedagogía de Jesús acompañando a los discípulos de Emaús en un proceso de escucha, deconstrucción e interpretación de sus memorias, con la primera tarea de la Iglesia en México.

Como mencionábamos anteriormente Ellacuría propone como primer paso para enfrentarse a la realidad, el ‘hacerse cargo de ella’. Esto supone un estar en la realidad de las cosas, no meramente ante la idea de las cosas o del sentido de ellas, sino un ‘estar’ real en la realidad de las cosas.⁴ Este punto es especialmente importante porque es del modo en cómo nos acercamos a la realidad que dependerá en gran parte nuestra incidencia en ella. Y en nuestra Iglesia, escuchamos poco y escuchamos mal.

1.1. ¿Qué conversación es esa que se traen por el camino?

Los discípulos de Emaús, más que regresar a su pueblo, huían de Jerusalén.⁵ Allá todo había acabado para ellos; sus ilusiones y esperanzas

⁴ Ignacio Ellacuría, *Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano*, en E. Ruiz Maldonado “Liberación y cautiverio, debates en torno al método de la Teología en América Latina, comunicaciones y debates del Encuentro Latinoamericano de Teología”, (México: 1975), cit. por K. Burke, “The Ground Beneath the Cross. Historical Reality and Salvation in the Theology of Ignacio Ellacuría”, A dissertation submitted in partial fulfillment of the requirements of the STD degree of Weston Jesuit School of Theology, 1977, 123.

⁵ José María Vigil, *Aunque es de Noche, Hipótesis psico-teológicas sobre la <hora espiritual> de América Latina en los 90*, (Managua: Envío 1996), 159.

habían quedado hechas añicos cuando el Maestro había sido juzgado y sentenciado a muerte: “ellos esperaban que fuera el liberador de Israel”. Lc 24, 21. El texto dice que iban conversando sobre lo sucedido; por un lado querían olvidar lo que había pasado, pero derrotados por la insistencia de los recuerdos, dan vuelta a los acontecimientos sin poder comprenderlos. Como una especie de fijación negativa en las esperanzas rotas.

Entonces alguien se les une a caminar con ellos. El evangelista aclara que aquel era el mismo Jesús pero no podían reconocerlo porque estaban cegados. Este tipo de ceguera es común cuando las memorias negativas acaparan la capacidad de visión, de modo que la realidad entera se distorsiona, particularmente los demás parecen tener un rostro borroso. Es similar a lo que sucedía con aquel ciego que Jesús curó según el evangelio de Marcos, ve a los hombres ‘como si fueran arboles que caminan’, Mc 8, 24. El proceso de clarificación de la visión a través del encuentro con Jesús que se acerca, que le toca, que le lleva aparte para escucharle reconociéndole como digno de atención, hace que pueda finalmente ‘ver todo con claridad’. v. 25.

Los discípulos de Emaús cuando narraban al que caminaba con ellos habían comenzado a poner los retazos de sus memorias en una narración. No solo contaban lo que había sucedido, sino su implicación en aquellos acontecimientos, de alguna manera ‘se contaban a sí mismos’. En el ejercicio de narrar las memorias se comienza ya a dárseles forma, a elaborarlas como una secuencia de eventos, poniéndoles el color de las emociones que les acompañaron, intentando encontrarles una lógica.

“Hay palabras que vuelven. Hay palabras que vuelven siempre a buscarnos. Hay palabras que sacan del olvido el sentido de nuestra vida... ¿Por qué vuelve la

memoria tan a menudo a buscarnos, cuál es esta ley del retorno que nos impone nuevos comienzos, rodeos, curvas en el horizonte de nuestros pensamientos? ¿Cuál es entonces, esta cosa que nos habita, que nos persigue como testimonio repetido de lo que fuimos un día, una noche, durante años? ¿Cuál es esa criatura que ora hipertrofia nuestras vidas, ora las orienta y sólo adquiere sentido el día que nos damos palabra a la narración, a esta narración delirante y/o reflexiva que permite domar a la criatura?

Sí, me tienta mucho el llamar a la memoria, criatura, una criatura de vértigo múltiple y cambiante que interviene en nuestras vidas y de la que no llegamos a reconstruir en forma entera, de la que no podemos recortar la forma movediza... Sin relato interior, sin texto, la memoria es una devoradora de destino”⁶

Darles forma a las memorias será parte importante del trabajo de Jesús con aquellos dos discípulos, pero la primera parte del camino era un espacio de escucha atenta y respetuosa. Jesús se interesa en lo que ellos conversan aunque él sabía lo que había pasado. Por supuesto que conocía lo que ellos estaban experimentando, pero quiere escucharlo, quiere dar oportunidad de que ellos lo expresen. Ellos no saben que en el narrar es parte ya del proceso de salvación.⁷

¿Qué conversación es esa que se traen por el camino?, dice Jesús. Se trata de una pregunta abierta, sin conducir la respuesta, abriendo a la confianza para que ellos compartan sus memorias. “Una pregunta que da cause libre a los sentimientos del corazón; porque era preciso hacerles hablar para saber qué era lo que ellos esperaban o no esperaban”.⁸ Es como aquella pregunta de Dios a Adán y Eva en el paraíso, ¿dónde estás? Una pregunta que no acusa, no juzga, no pretende dar lecciones anticipadas. A

⁶ Nicole Brossard, *Memoria: holograma del deseo*, en *Feminaria 3*, Año II, Buenos Aires (1989), 7.

⁷ Sobre el carácter narrativo de la fe cristiana y del poder salvífico de la narración insiste Metz repetidamente, *Breve apología de la narración*, en *Concilium* 346, (1993), *La fe en la historia y en la sociedad...* 83. 213-323; *Memoria Passionis, Una evocación provocadora...* 239-245.

⁸ Jean-Noel Aletti, *El Arte de narrar a Jesucristo*, (Salamanca: Sígueme 1992), 162.

aquellos discípulos Jesús les permite que recuerden, y que recuerden a su modo. Deja que salgan sus 'esperanzas no realizadas'.⁹

Pero no es sólo Jesús quien escucha, sino que se escuchan el uno al otro. Convalidan solidariamente la decepción, el cansancio, la tristeza. Traer al presente las memorias de sufrimiento es para los discípulos de Emaús la ocasión de abrirse a la compasión: las memorias compartidas se entrelazan y crean vínculos, se consideran el uno al otro parte de la misma desesperanza. Y esta historia de camino compartida será parte fundamental de la construcción de la comunidad que ellos más tarde iniciarán.

Jesús estaba decidido a simplemente caminar junto a ellos: a acompañarlos. Se trataba de dar voz, de dejar que la memoria fuera evocada sin interrupciones, sin juicios. Jesús bien habría podido evitarlo simplemente presentándose como el Resucitado, dándoles todas las respuestas, ahorrándoles el proceso de reconocimiento paulatino, pero para Jesús era importante ese 'rodeo' de escucha atenta y de camino compartido.

1.2. Comunidad escuchante

Quisiera insistir en la necesidad de la escucha como parte fundamental del ser Iglesia hoy en México. Insistir en la importancia de dar voz a todas las voces como tarea primera de la evangelización que los retos postmodernos cuestionan y dificultan. Necesitamos escuchar las historias de nuestra gente con atención, aquellas escritas en los libros pero también aquellas narradas en las conversaciones de los trabajadores, en las fiestas patronales de los pueblos, en las organizaciones populares. Y escuchar

⁹ M. Ashley, "A quien está olvidado de todos, Dios no lo olvida": Memory, Theology, Spirituality, Notre Dame, 2.

también los silencios. Darnos oportunidad de escuchar esas ‘otras voces’ que han sido reprimidas o ignoradas. “Miremos en silencio, aprendamos a oír, tal vez después, por fin, seamos capaces de comprender”.¹⁰

Nuestra historia como Iglesia mexicana está llena de contrastes. Eran gente de Iglesia los conquistadores que asesinaron sin piedad, pero también eran gente de Iglesia Bartolomé de las Casas y Vasco de Quiroga que escucharon y defendieron la dignidad de los indígenas con palabras firmes y con obras de justicia. Era gente de Iglesia los obispos que apoyaban el virreinato y la colonia, pero también los curas Hidalgo y Morelos que iniciaron el movimiento de libertad frente al yugo conquistador. Gente de Iglesia que supo escuchar el clamor de los que sufrían en las encomiendas y que tuvo el valor de dar voz a ese clamor sin temor a la muerte. En la Iglesia mexicana no siempre hemos sabido escuchar o hemos escuchado parcialmente y tenemos que tener el valor de reconocerlo.

El ejemplo de Vasco de Quiroga es especialmente emblemático en la zona occidente de México. Nacido en Madrigal de las Altas Torres, provincia de Ávila, España hacia 1470. Estudio Jurisprudencia en la prestigiosa Universidad de Salamanca, luego ejerció un alto cargo en la Real Cancillería de Valladolid. Sus méritos fueron tan notorios, que llamaron la atención del Obispo de Badajoz, quien le recomendó a la reina para que fuera nombrado Oidor de la Audiencia de México. Es interesante el concepto jurídico que tiene resonancia con nuestra reflexión teológica: fue nombrado “oidor”. Se instala allí en 1531 y funda el Hospital de Santa Fe en las inmediaciones de

¹⁰ José Saramago, *Chiapas, nombre de dolor y de esperanza*, en Juana Ponce de León (Ed.) “Nuestra arma es nuestra palabra, escritos selectos del Subcomandante Insurgente Marcos”, (Nueva York: Siete Cuentos 2001), XXII.

la ciudad de México en 1532 para la atención de los indígenas, mismo que reprodujo en varias partes, pero sobre todo en Michoacán. Desempeña por unos años el cargo de Visitador de Michoacán, hasta el año 1537, cuando el Emperador Carlos V, le nombra Obispo de la Diócesis de Michoacán. Se ganó el afecto de los indígenas gracias al respeto con que les trataba, a sus obras y a las medidas económicas que promovió y que tendieron a beneficiarlos, en el contexto de la conquista del país. Este afecto le ganó el título de de “*Tata Vasco*” en el que se expresa el afecto filial de los indígenas. Funda el pueblo-hospital de Santa Fe de la Laguna y el Colegio Seminario de San Nicolás, antecedente de la Universidad Michoacana, existente aún a la fecha. Vasco de Quiroga falleció el 14 de marzo de 1565 en Uruapan. Sus restos se encuentran actualmente en un mausoleo, dentro de la Basílica de Nuestra Señora de la Salud, en Pátzcuaro.

Hoy podemos encontrar el coraje para atrevernos a escuchar verdaderamente todas las voces, no solamente las voces oficiales, las que determinan el tipo de memoria que “debemos” conservar y transmitir. De las “otras” voces también resultan fragmentos de la sinfonía que es la verdad. No escucharlas nos condena a una monotonía y a la esterilidad. Nos hace construirnos como incompletos. Las voces de la memoria de los indígenas y mujeres mexicanas tendrían que ser también voces oficiales, pues sus voces tienen autoridad moral porque vienen del lugar de la exclusión.

Hoy tenemos como Iglesia la oportunidad de renovar nuestra vocación de escucha, de desarrollar la capacidad de atención escuchante. Sabemos que la tentación de decir últimas palabras esta siempre latente, el riesgo de

ser una Iglesia que cree tener todas las respuestas, que alecciona antes de escuchar. En el discurso inaugural de la Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Aparecida Brasil, el Papa Benedicto XVI hablaba de lo que significó para las culturas de este continente la llegada de los españoles y portugueses:

“Pero, ¿qué ha significado la aceptación de la fe cristiana para los pueblos de América Latina y del Caribe? Para ellos ha significado conocer y acoger a Cristo, el Dios desconocido que sus antepasados, sin saberlo, buscaban en sus ricas tradiciones religiosas. Cristo era el Salvador que anhelaban silenciosamente. Ha significado también haber recibido, con las aguas del bautismo, la vida divina que los hizo hijos de Dios por adopción; haber recibido, además, el Espíritu Santo que ha venido a fecundar sus culturas, purificándolas y desarrollando los numerosos gérmenes y semillas que el Verbo encarnado había puesto en ellas, orientándolas así por los caminos del Evangelio. *En efecto, el anuncio de Jesús y de su Evangelio no supuso, en ningún momento, una alienación de las culturas precolombinas, ni fue una imposición de una cultura extraña.* Las auténticas culturas no están cerradas en sí mismas ni petrificadas en un determinado punto de la historia, sino que están abiertas, más aún, buscan el encuentro con otras culturas, esperan alcanzar la universalidad en el encuentro y el diálogo con otras formas de vida y con los elementos que puedan llevar a una nueva síntesis en la que se respete siempre la diversidad de las expresiones y de su realización cultural concreta.”¹¹

¿No le falta a este discurso una labor previa de escucha a lo que las comunidades indígenas y afroamericanas en Latinoamérica sintieron y sienten al respecto? ¿Corresponde a esta descripción las memorias de las comunidades indígenas en Latinoamérica? ¿Será este el tipo de lectura histórica que necesitamos?

Como dice González Faus, ¿la crítica eclesial a la Modernidad y su cerrazón e intolerancia, no es ahora la misma crítica de la post modernidad a la Iglesia? ¿No aparecemos en el dialogo con los distintos con la pretensión de absolutez, de verdades divinas absolutas y por eso dignas de ser respetadas como tales?... La Iglesia no es en modo alguno la última palabra, sino que se debe toda ella a otra Palabra, que es la palabra evangélica, de la

¹¹ <http://www.ssbenedictoxvi.org/mensaje.php?id=690>. Las cursivas son mías.

cual será depositaria pero no dueña, y que está en la Iglesia pero que la juzga y no la deja vivir tranquila.”¹² Metz nos hacía hincapié en el riesgo de que la Iglesia se aburguese y se instale en una comodidad desatenta al sufrimiento del mundo, o de una Iglesia paternalista que existe para el pueblo, sin ser una Iglesia del pueblo. Si bien el habla desde su realidad europea, no deja de ser cuestionante para nuestro contexto mexicano.¹³

“La Iglesia no tiene puesta su esperanza en sí misma. Y por eso no tiene necesidad de demediar –con estilo sospechoso de ideología- su propia historia para resaltar en cada momento solo el lado luminoso, como están obligados a hacer los que no tienen esperanza... Significa, llana y simplemente, honrar nuestra esperanza escatológica y, a la luz de la misma, tener el arrojo de convertirse y ensayar nuevos caminos”.¹⁴

Me parece que tenemos que poner más atención nuestros tiempos y modos de escucha. ¿No fueron los primeros treinta años de Jesús precisamente tiempo para escuchar la humanidad? ¿No será esta la dinámica de la encarnación, la pedagogía divina? Necesitamos una escucha atenta y empática, una escucha inteligente que sabe encontrar el modo para incluir preguntas que ayuden a profundizar, a encontrar constantes, a descubrir causas; pero no respuestas cerradas, no recetas, no consejos moralistas que frenan la confianza para que las personas puedan abrir los recuerdos.

Por eso la escucha a la que la Iglesia mexicana está invitada, es aquella que tenga la disposición de dejarse afectar. Metz apunta el peligro en la Iglesia de la incapacidad y el desgano para abrirse a experiencias y a

¹² Cfr., González Faus, *La interpelación de las Iglesias latinoamericanas a la Europa postmoderna y a las Iglesias europeas*, (Madrid: Fundación Santa María, 1988), 83.103.

¹³ J. Baptist Metz, *Memoria Passionis...* 184ss, *The Emergent Church...* 82-94.

¹⁴ J. B. Metz, *Dios y Tiempo, Nueva Teología Política...* 152.

integrarlas críticamente en sus estructuras: “La Iglesia no puede saber de antemano lo que es humano, tampoco lo que es cristiano en el pleno y concreto sentido de la palabra, sino probarlo continuamente en la experiencia y en la confrontación histórica. Cuando olvida esto, corre el peligro de convertirse en una secta en sentido teológico”.¹⁵ No es entonces la escucha que simplemente contiene condescendentemente sus palabras fuertes e inamovibles mientras el otro se descarga, sino que de verdad permite que esas voces derrumben las defensas y pretensiones de absolutez. La escucha compasiva que hizo al samaritano detenerse en su camino y hacer algo por el que estaba postrado; aquella escucha que no fue capaz de tener el levita por estar concentrado en ‘cosas santas’.

Sólo las memorias pacientemente escuchadas y convalidadas podrán ser justamente interpretadas y redimidas.

Las memorias de las voces no escuchadas suficientemente son ocasión de purificación. Nuestra Iglesia necesita mayor conciencia de su carácter itinerante y peregrino: a lo largo del camino, se pueden ir pegando opciones, casi sin darse cuenta, que no corresponden a la intención de Jesús. Cuando la Iglesia escucha la memoria del pueblo, cuando ve más allá de los archivos escritos y de los monumentos construidos por los gobiernos para conmemorar los triunfos en las batallas es entonces que realmente conoce a quienes pretende servir. “Yo creo que esa historia única, esa historia opresiva y oficial, corre paralela a las muchas historias: las que cuentan los abuelos, los escritores, las que investigan los historiadores. Son muchas las historias que están en la memoria de muchas familias, la que vamos

¹⁵ J. B. Metz, *La fe en la historia y en la sociedad...*, 109-110.

transmitiendo y esas historias son las que ahora yo creo que tenemos que rescatar porque nos van a abrir paso a nuevas visiones”.¹⁶ A propósito de la publicación del libro “Aureliano Urrutia: del crimen político al exilio”, la autora Cristina Urrutia comenta que en la historia mexicana “es necesario reacomodar los olvidos. Es momento de desoficializar la historia, abrir a otros puntos de vista sobre los acontecimientos.”¹⁷

Mientras las memorias reprimidas no tengan lugar en la memoria colectiva estarán rondando como fantasmas sin descanso, andarán allí causando daño, alimentando rencores, desencantando discursos. Y no podremos aspirar a ser una sociedad y una Iglesia reconciliada. Las memorias de la gente hemos de descubrirlas en sus modos de relacionarse, en como celebran sus momentos importantes y como reciben en sus casas, en sus compromisos y en sus miedos. Las memorias están escritas en sus miradas.

“Conviene detenerse y aprender a mirar por debajo de las apariencias. Pero sobre todo –y esto es importante–, conviene dejar que los otros nos miren; dejar que nos miren los que sufren, que nos miren los despreciados, dejar que nos atraviesen de parte a parte, y mirarles entonces a los ojos desnudos, sosteniendo esa mirada sin tratar de escapar. Es un buen ejercicio para la memoria, aunque tal vez no fácil de soportar, nos sentimos en peligro; en cualquier caso, no eran vanas las palabras de Hölderlin: “cuando aumenta el peligro, crece lo que salva”.¹⁸

Hay que escuchar, hay que mirar atenta y respetuosamente. Hay que dejarse mirar. El documento de Puebla insiste en que es importante en nuestros análisis de realidad no sólo mencionar el número de personas que sufren pobreza, violencia y enfermedad, sino que hay que detenerse a ver

¹⁶ Roger Batra, <http://www.discutamosmexico.com/?q=2>.

¹⁷ Ricardo Solís, *El sadismo de Aureliano Urrutia, un mito de la Revolución Mexicana*, entrevista con Cristina Urrutia. En La Jornada Michoacán, 19 de Octubre de 2008.

¹⁸ Maria Tabuyo, *Memoria amenazada, la importancia de escuchar el recuerdo*, en *Sal Terrae* 87/6, (1999), 477.

sus rostros, porque sus rostros hablan de personas concretas, con historias de vida únicas, con dignidades olvidadas y pisoteadas.¹⁹

Ese “aguantar las miradas de la experiencia de Metz en su viaje a Perú en 1988, cuando un obispo le pidió que se acercara a la baranda para que ‘viera las caras’. “Y entonces veía yo las otras caras, los otros ojos, los de los campesinos vegetando a duras penas... los de tantas mujeres, una y otro y otra, de los pobres, y muy especialmente sobre todo de noche, los de los niños... veía ojos sin posibilidad de sonar, caras incapaces de llorar, digamos que la infelicidad ya sin deseos... ¿somos nosotros capaces, tenemos la

¹⁹ “La situación de extrema pobreza generalizada, adquiere en la vida real rostros muy concretos en los que deberíamos reconocer los rasgos sufrientes de Cristo, el Señor, que nos cuestiona e interpela:

—rostros de niños, golpeados por la pobreza desde antes de nacer, por obstaculizar sus posibilidades de realizarse a causa de deficiencias mentales y corporales irreparables; los niños vagos y muchas veces explotados de nuestras ciudades, fruto de la pobreza y desorganización moral familiar;

—rostros de jóvenes, desorientados por no encontrar su lugar en la sociedad; frustrados, sobre todo en zonas rurales y urbanas marginales, por falta de oportunidades de capacitación y ocupación;

—rostros de indígenas y con frecuencia de afroamericanos, que, viviendo marginados y en situaciones inhumanas, pueden ser considerados los más pobres entre los pobres;

—rostros de campesinos, que como grupo social viven relegados en casi todo nuestro continente, a veces, privados de tierra, en situación de dependencia interna y externa, sometidos a sistemas de comercialización que los explotan;

—rostros de obreros frecuentemente mal retribuidos y con dificultades para organizarse y defender sus derechos;

—rostros de subempleados y desempleados, despedidos por las duras exigencias de crisis económicas y muchas veces de modelos de desarrollo que someten a los trabajadores y a sus familias a fríos cálculos económicos;

—rostros de marginados y hacinados urbanos, con el doble impacto de la carencia de bienes materiales, frente a la ostentación de la riqueza de otros sectores sociales;

—rostros de ancianos, cada día más numerosos, frecuentemente marginados de la sociedad del progreso que prescinde de las personas que no producen”. III Conferencia del Episcopado Latinoamericano, Documentos de Puebla 31-39, <http://www.uca.edu.ar/esp/sec-pec/esp/docs-celam/pdf/puebla.pdf>

voluntad de correr el riesgo de cambiar de perspectiva y mirar y valorar nuestra vida cristiana y eclesial, al menos por un momento, desde el punto de vista de estos rostros?”.²⁰ Dice que en su viaje a Latinoamérica tuvo que usar repetidamente la frase ‘los ojos de la teología’, por la convicción persistente de que en Europa la teología necesita no tantas ideas sino los ojos para aprender y dejarse enseñar a ver lo que realmente tiene significado teológico.²¹

El lenguaje de los sentidos importa igualmente que aquel de las palabras. Las miradas, los olores, el tacto. Todo se acumula en memorias, se densifica en grandes construcciones no materiales que están allí, delante de nosotros y que como Iglesia hemos de atrevernos a sentir. La gran pregunta es si somos capaces de aprender a escuchar como Dios escucha. Si como Iglesia discípula, hemos sido capaces de escuchar al estilo de Jesús.

“Entre los muchos signos que constantemente aparece frente a nosotros, algunos llaman fuertemente la atención mientras que otros pasan desapercibidos; hay uno en cada época que es el más importante, con el cual todos los demás deberían ser discernidos e interpretados. Este signo es el pueblo crucificado”.²²

Cuando Jesús se aparece a aquellos discípulos escondidos a puerta cerrada y les pide que toquen sus heridas, aquellas de las que ellos son en parte responsables por su traición y abandono, quiere insistirles que las heridas no pueden olvidarse. Que hay que tocarlas y sentirlas. Las heridas son también voces memoriales que hay que escuchar. “Lejos de implicar un

²⁰ J. Baptist Metz, *Dios y Tiempo...*, 147-148.

²¹ Cfr., J. Baptist Metz and Hans-Eckard Bahr, *Augen für die Anderen: Lateinamerika – eine theologische Erfahrung* (Munich: Kindler 1991), 14f., cit. por M. Ashley, ‘Interruptions...’ 202.

²² Ignacio Ellacuría, *Discernir los signos de los tiempos*, en *Diakónia* 17 (1981), 58, cit. por Jon Sobrino “Ignacio Ellacuría, the Human Being and the Christian ‘Taking the Crucified People Down from the Cross’”, en K. Burke, R. Lassalle-Klein (eds.), “Love that Produces Hope...”, 7.

olvido del sufrimiento pasado, la resurrección corporal de Cristo implica un reconocimiento de que las injusticias pasadas nunca quedan borradas por futuras victorias. El Resucitado es y será siempre el Crucificado”.²³

El atrevimiento de poner los dedos en las heridas, recordando que el Resucitado es y será siempre el Resucitado forma parte del proceso del discipulado cristiano, y como Iglesia hemos de recorrer el mismo proceso: los pobres y los excluidos siguen siendo la herida abierta del Crucificado-Resucitado. Por eso, parte importante del ministerio eclesial en México ha de ser la recuperación de su vocación escuchante. Hemos de “ofrecer un espacio en el cual las memorias puedan ser compartidas sin miedo. Cuando la tierra no es removida, la lluvia no puede alcanzar las semillas; cuando las hojas no son podadas, los rayos del sol no pueden nutrir las hojas que quedan escondidas. Así también, cuando nuestras memorias se quedan cubiertas con miedo o ansiedad, la palabra de Dios no puede producir fruto”.

²⁴

Pero el encuentro de los discípulos con el Resucitado no termina en aquella sala donde les habla de la paz y les comparte el Espíritu, sino que luego El los envía a Galilea, la tierra de los Gentiles, y les dice que allá lo verán. Mt 28,7. La Galilea lejos de Jerusalén y sus prácticas solemnes y elaboradas. La de la religiosidad de los simples, de donde se creía no podía salir nada bueno.

Como ha señalado repetidamente Virgilio Elizondo, Galilea tiene un sentido soteriológico, porque simboliza la orilla, la frontera, lo no puro. “El

²³ Roberto Goizueta, *The Crucified and Risen Christ: from Calvary to Galilee*, CTSA Proceedings 60, 2005, 62.

²⁴ Henri J. M. Nouwen, *The Living Remainder, Service and Prayer in Memory of Jesus Christ*, (New York: Seabury Press 1977), 23.

lugar escogido de Dios para revelarse es allí donde el judaísmo popular roza los hombros con sus vecinos gentiles, donde las practicas judías están sujetas a influencias greco-romanas, donde el judaísmo popular permanece fuera del control del judaísmo oficial de Jerusalén. La impura y peligrosa cultura de la frontera es el lugar privilegiado de la revelación de Dios y el lugar donde la nueva Iglesia descubrirá su misión”²⁵ La Iglesia, como los discípulos de entonces, hemos también de escuchar las voces de los galileos de hoy sin temor, porque tenemos la certeza dada por Jesús de que allí le veremos. ¿Quiénes son y dónde están los galileos en México?

Nuestra Iglesia necesita escuchar, porque hacerse sorda a las distintas voces va en detrimento de nuestro ministerio profético. Cuando Ellacuría se pregunta sobre el lugar social de la Iglesia, insiste en la necesidad de poner en perspectiva la hermenéutica teológica desde la cual se escucha, se analiza y se interpreta la realidad, porque será desde allí desde se hacen las opciones pastorales.

“Pues bien, el mundo tiene lugares distintos. Se habla, por ejemplo, de un Primer Mundo y de un Tercer Mundo. Es claro que la Iglesia principal -institucionalmente hablando- se ha colocado en el Primer Mundo, y esto no sólo geográfica y materialmente, sino, lo que es más grave, espiritualmente, conformando sus ideas, sus intereses o, por lo menos, sus problemas teóricos y prácticos, según lo que es predominante en el Primer Mundo. Esto ha traído unas ciertas ventajas intelectuales, una cierta modernización, pero ha traído grandes desventajas no sólo para la comprensión de la inmensa mayoría de la humanidad, que no tiene características de Primer Mundo, sino, lo que es más grave, para la comprensión de algunos aspectos esenciales de la fe cristiana y para la recta jerarquización de las misiones de la propia Iglesia. Esto puede sonar escandaloso, pero como hecho es

²⁵ Roberto Goizueta, *The Crucified and Risen Christ: from Calvary to Galilee...*, 69.

comprobable y su explicación tanto sociológica como teológica no ofrece dificultad mayor.”²⁶

Sería interesante analizar por ejemplo cuales son las prioridades pastorales de las diócesis mexicanas, o cuáles son los temas sobre los cuales los Obispos se pronuncian con mayor frecuencia y con más pasión en los MCS. ¿Son los pobres y los que sufren el centro de nuestra preocupación pastoral como lo eran en el ministerio de Jesús?

1.3. ¿No estábamos en ascuas mientras nos hablaba por el camino?

La escucha atenta y respetuosa fue sólo el primer paso en la pedagogía del caminante de Emaús, enseguida había que decir una palabra que iluminara la memoria; como decíamos antes, sin una lectura adecuada la memoria, o se dulcifica suprimiendo su peligrosidad, o se seca y se anquilosa petrificando a quien recuerda. De ahí la necesidad de un discernimiento sincero, profundo, evangélico de las memorias. Las memorias narradas, las vividas en tradiciones y aquellas escondidas en actitudes.

1.3.1. En el Espíritu de la Verdad

Cuando las gentes narran sus memorias hemos que escucharlas y discernirlas en el ‘Espíritu de Verdad’ que ha sido enviado por el Resucitado para recodarnos todo lo que El dijo Jn 14,26. Sin el Espíritu corremos el riesgo de hacer excelentes interpretaciones históricas, pero no seremos capaces de insertar nuestras memorias en la Gran Memoria, aquella que Dios tiene de nosotros.

²⁶ Ignacio Ellacuría, *El autentico lugar social de la Iglesia*, en ‘Misión Abierta’ (1982), Madrid. Recogido posteriormente en VARIOS, “Desafíos cristianos”, (Madrid: Ediciones Misión Abierta 1988,. 77; en <http://www.servicioskoinonia.org/relat/124.htm>

Sin el Espíritu podemos sumirnos en la desesperación y la desesperanza. Sin el Espíritu volvemos al polvo. ¿Si el futuro dependiera sólo de nosotros, que podríamos esperar? ¿Si el pasado fuera el resultado de nuestras solas fuerzas y debilidades, que tendría entonces que tendría que ver con nosotros el misterio de la encarnación? La historia, creemos ha sido escrita por el Dios creador y salvador y nuestra respuesta. La historia ha transido por la presencia del Espíritu recreador que acompaña discretamente, que suscita el empuje hacia adelante sin forzar, que anima los esfuerzos de vida, allí donde estos germinen.

Es el Espíritu Consolador que garantiza que las memorias puedan ser leídas en el horizonte de la historia de la salvación. Sin Él, la puesta en común de nuestras memorias corre el riesgo de afirmar el dolor y quedarse allí, sin vía de salida. Las personas y las comunidades pueden excavar un hoyo y simplemente ahondarlo repitiendo una y otra vez el sufrimiento vivido. Las memorias dolorosas que incluyen culpa se pueden convertir en un círculo de remordimiento: morder y morder una y otra vez la misma historia sin ningún sentido. Volf asegura que estas memorias pueden incluso colonizar el presente e invadir el futuro definiendo lo que somos y lo que podemos llegar a ser.²⁷

Por eso estas memorias necesitan ponerse en perspectiva, necesitan ser interpretadas en un horizonte más amplio.²⁸ Es el Espíritu que Jesús

²⁷ Miroslav Volf, *The End of Memory. Remembering Rightly in a Violent World*, (Michigan: Eerdmans 2006), 82.

²⁸ Robert Schreiter utiliza el concepto de 'reconstrucción' de la memoria. Analiza los procesos de reconciliación cuando ha habido violencia entre comunidades, y apunta la importancia de reconstruir las narraciones que fueron elaboradas sobre verdades incompletas o sobre mentiras como una mediación indispensable en la

comunica a sus discípulos el que les permitirá entender porque el caminante de Emaús puede decir que lo sucedido ‘fue necesario’. Dios estaba allí. Sin la ayuda del Espíritu, no será posible en absoluto encontrar gratitud sobre nuestro pasado. Y sin gratitud no hay esperanza, y sin esperanza no hay ni solidaridad, ni compasión, ni gratuidad.

La narración de los discípulos de Emaús era sincera, pero no significa que fuera verdadera. Decían lo que ellos habían percibido sobre los acontecimientos, pero algo faltaba, algo no encajaba ni tenía sentido.²⁹ Por eso Jesús interviene. Y por eso nosotros necesitamos el Espíritu de Verdad.

1.3.2 Al estilo de los profetas

Los profetas son para nosotros un modelo de hermenéutico de la memoria. Para Gustavo Gutiérrez los profetas aparecían como revolucionarios porque eran fieles al pasado, porque a través de sus palabras y de sus gestos fueron testigos de la memoria de Dios.³⁰ Fueron capaces de escuchar, de interpretar y de reinterpretar las memorias del pueblo. Desde la escucha de la palabra de Dios fueron capaces también de escuchar las memorias de sus contemporáneos y los modos de vivirlas. Desde la memoria es que anuncian y denuncian. Interpretan y provocan. Recuerdan y esperan.

El profeta estuvo atento a percibir donde y quienes olvidaban; entonces profetizaba, y profetizaba recordando. Pero no para que volvieran al pasado, no para anclarse nostálgicamente en lo que ya se había ido, sino para

reconciliación. *Reconciliation. Mission & Ministry in a Changing Social Order*, (New York: Orbis 2005) 39-39.

²⁹ Cfr., Robert Schrieter, *The Ministry of Reconciliation, Spirituality & Strategies*, (New York: Orbis 1998), 43.

³⁰ Cfr., Gustavo Gutiérrez, *Testigos de la memoria de Dios*, en *Selecciones de Teología* 169/43, (2004), 13.

actualizar la alianza con las exigencias presentes de los tiempos. El estilo profético en Israel de hermenéutica de la memoria es el equivalente, me parece, de la teología política de J. Baptist Metz en nuestros días.

El estilo de la voz de los profetas bíblicos ha de ser la voz profética de la Iglesia mexicana hoy, una memoria peligrosa que interrumpa la tranquilidad del presente, lo desestabilice, lo saque de su adormilamiento presentista y de su aburrida desesperanza. “La luz de la memoria es como un rayo que ilumina la noche en un instante, revelando el presente en lo que tiene de injusto”.³¹ Necesitamos afirmar con agallas nuestra voz profética a nivel público, en el respeto a una sociedad laica, pero desde nuestra convicción de anunciar y denunciar todo aquello que deshumaniza.

1.3.3. Escuchando e interpretando para purificar

Interpretar las memorias es un arte que requiere sabiduría y paciencia. La memoria humana es compleja, intervienen un sinnúmero de factores culturales, históricos, psicológicos. La memoria es selectiva y el olvido también. A nivel personal y también en las comunidades hay una lucha interna entre la memoria y el olvido para ganar espacios, para ocupar territorios en la historia. El proceso de interpretación de las memorias del que hemos venido hablando, tiene como punto de llegada una visión más objetiva de nuestro pasado y la constante alerta de que hay cosas que no debemos olvidar. Desde el punto de vista cristiano existe una obligación moral de recordar correctamente, de darle objetividad a nuestros recuerdos. Una obligación que proviene de nuestro impulso hacia la verdad. Tenemos que

³¹ María Teresa de la Garza, *Política de la memoria. Una mirada sobre Occidente desde el margen*, (México, Anthropos 2002), 106.

tener en cuenta que hay memorias distorsionadas y memorias falsas. Hay situaciones en las que el pasado se usa como coartada para justificar nuestra falta de responsabilidad, como el caso del ciego de Bestaida que se resiente de todos porque nadie lo ha metido a la piscina para ser sanado.

La labor profética de la Iglesia cuando interpreta la memoria del pueblo está encaminada a su redención. Purificación y redención de la memoria son procesos interconectados: la memoria profética apunta a la inclusión de la historia humana en el proyecto salvífico de Dios. El misterio pascual ha venido a recordarnos que no hay nada, absolutamente nada que no pueda ser alcanzado por la redención de Jesucristo, que no hay dos historias corriendo en paralelo, una humana y otra salvífica, sino que la única historia es aquella en la que Dios ha entrado con un designio amoroso de salvación. El ministerio profético de la memoria incluye necesariamente entonces la confrontación y el consuelo, la denuncia y el anuncio.

Miroslav Volf apunta que en el proceso de la redención de la memoria es necesario en primer lugar aprender a recordar con verdad. En las relaciones humanas, dice, la verdad es un bien difícil de alcanzar, pero es indispensable. Falsas memorias –aquellas con las que engañamos a otros y a nosotros mismos- son injustas y perjudiciales. La memoria puede distorsionarse fácilmente. “Aprender a recordar bien es fundamental para poder redimir el pasado; la redención del pasado está ella misma enclavada en la más amplia historia de restauración que Dios está operando del mundo quebrado hacia su plenitud, una restauración que incluye el pasado, el presente y el futuro”.³² Asevera también que hay que recordar de tal manera

³²Cfr., Miroslav Volf, *The End of Memory...*, 66.

que podamos sanar. Los sufrimientos causados a otros o recibidos crean heridas que si no se atienden, pueden provocar un caos en las vidas de la gente y pueden incluso empujarnos a dañar a otros. Heridas no curadas son venenosas tanto para las personas que las padecen como para quienes les rodean. Por último, cree que hay que recordar para aprender. Las memorias no son sólo prismas mediante las cuales vemos reflejadas las imágenes de nuestro pasado, sino ventanas a través de las cuales anticipamos el futuro. Solamente si recordamos los males que hemos causado y los que hemos sufrido, seremos capaces de evitar que se repitan en el futuro.³³

Esta es una de las críticas que se ha hecho de la propuesta metziana sobre la memoria peligrosa. De si su insistencia de no olvidar los sufrimientos pasados no estaría dirigida primariamente a la sociedad europea amnésica, con el afán de interrumpir su apatía y falta de solidaridad, pero no funcionaria de igual modo frente al recuerdo del sufrimiento de parte de las víctimas que necesitan de alguna manera dejar atrás esas memorias como única posibilidad de sanación y reconciliación.³⁴

Es sobre memorias verdaderas que podemos construir presentes y futuros más justos. Por eso necesitamos un proceso de 'edición' de nuestras

³³ Cfr., Miroslav Volf, *Memory of Reconciliation – Reconciliation of Memory*, CTSA Proceedings 59 (2004), 1. De manera similar el trabajo de Maria Duffy donde analiza el pensamiento de Paul Ricoeur sobre la interpretación de la memoria. Sugiere que es necesario un uso crítico de nuestra capacidad de recordar a través del arte de la narración, de modo que seamos capaces de contar las historias de otro modo, desde la perspectiva del otro, lo que nos permita hacer una reconstrucción de las memorias comunes, de ejercitar el perdón como vía de reconciliación. Cfr., M. Duffy, *Paul Ricoeur Pedagogy of Pardon, a Narrative Theory of Memory and Forgetting*, (London: Continuum 2009), 46-77.

³⁴ Mas sobre esta crítica puede verse en M. Volf, *The End of Memory...* 115-118; Flora A. Keshgegian, *Time for Hope, Practices for Living in Today's World*, (New York: Continuum 2006), 116-123.

memorias. De lo contrario, nos estancamos en resignaciones sin futuro. La memoria no es un proceso lineal, sino múltiple, diverso, fluido. A través de la interpretación de la memoria es que se pueden descubrir conexiones que no fueron capaces de verse en aquel momento, significados que el dolor de la experiencia era incapaz de atribuir entonces.³⁵

La labor evangelizadora de la Iglesia que ayuda a leer las memorias en ruinas, las imágenes borrosas, los fragmentos de memoria que habitan en prácticas y rostros, puede producir una historia nueva. Se trata de regresar a la memoria para salir de ella con otra mirada. Si la Iglesia se atreve a mirar atentamente entre los escombros, si deja que los silencios hablen, que los sueños dormidos y las esperanzas rotas salgan a la luz entonces podremos hablar de una verdadera Iglesia como comunidad de memoria y esperanza.

Entiendo así la incapacidad de los deportados en Babilonia de cantar un canto a Sion. Ellos habían perdido todo, su templo, su tierra, su rey. Pero sobre todo, estaban paralizados para comprender por qué su Dios, el Dios que había prometido estar de su lado, les había abandonado. Por eso no podían cantar. Igual que ellos hay muchos que prefieren olvidar, gente para la que la memoria de lo vivido es una carga insoportable, dicen que tienen que “olvidar para poder vivir”. Cuando los judíos deportados en Babilonia pueden regresar a su tierra, como dice el Salmo 136, “la boca se les llena de risas y

³⁵ Desde un punto de vista ético, J. Blustein habla de la necesidad de tomar responsabilidad del propio pasado, en cuanto una búsqueda lo más objetivamente posible de la verdad de las memorias personales y colectivas, porque solo desde allí se podrá asumir lo que nos corresponde en la configuración del presente y el futuro. Esta responsabilidad sobre el pasado incluye una retrospectiva construcción de significados, su apropiación crítica, su tematización y la búsqueda de interconexiones. *The Moral Demands of Memory*, (New York: Cambridge University Press 2008). 62ss.

la lengua de cantares”. Solamente entonces pueden reconocer que “el Señor ha estado grande con ellos, y por eso están alegres”. Renombrar las memorias desde la fe, permite ver el pasado de otro color. La fe es un camino de recomposición de los recuerdos, porque a través de la fe podemos rehabilitarlos en su justa medida. Enmarcarlos en la historia de salvación.

“El *kairós* de la salvación sólo puede ser salvífico si, personal y colectivamente, aporta fuerzas para curar los recuerdos. La reinauguración de la historia alberga... los procesos del pasado no cerrados, no conciliados e irreconciliables. Nada ‘pasa con el tiempo’; todo lo que fue sigue existiendo y seguirá dando de sí y alentando en las capas profundas del recuerdo: las historias frustradas, las ocasiones perdidas, las oportunidades desperdiciadas. Cuando se abran los archivos, volverán a verse los procesos y se revisaran los juicios cerrados en falso.

Pero están también las esperanzas de las generaciones pasadas, en cuyo horizonte se encuentran los que nacieron después. Por eso hay en el pasado mucho futuro que hace que el pasado no sea pasado. La vivencia de la presencia del Dios que está ahí nos lleva a la búsqueda del tiempo perdido en el Dios que estaba allí. Su presencia en los horrores del pasado sana nuestros recuerdos dolorosos y libera las represiones con que nos distanciamos de ellos.”³⁶

El camino de redención de la memoria tiene que ver entonces con algo más que criterios históricos, es necesario el crisol de la fe. Solamente cuando se incluye en el análisis de los eventos pasados el criterio teológico, es que podemos hablar propiamente de redención o purificación de la memoria. No es dulcificar los recuerdos, no es amnistía, es confrontación profunda, reconocimiento, excavación para encontrar la verdad. Aquí radica su peligrosidad.

“Purificar la memoria significa eliminar de la conciencia personal y común todas las formas de resentimiento y de violencia que la herencia del pasado haya dejado, sobre la base de un juicio histórico-teológico nuevo y riguroso, que funda un posterior comportamiento moral renovado. Esto sucede cada vez que se llega a atribuir a los hechos históricos pasados una cualidad diversa, que comporta una incidencia nueva

³⁶ Jurgen Moltmann, *En la presencia de Dios desde el comienzo de los tiempos*, en T. Rainer Peters/ C. Urban (eds.) “La provocación del discurso sobre Dios”, (Madrid: Trotta 2001), 70.

y diversa sobre el presente con vistas al crecimiento de la reconciliación en la verdad, en la justicia y en la caridad entre los seres humanos”³⁷

Interpretar las memorias es un proceso que incluye el recuerdo verdadero de lo que vivimos, la integración de esas memorias en el conjunto de la historia completa de la vida y la comunidad donde estamos insertos, pero también, desde la fe, la inscripción de nuestras memorias en el proyecto salvífico de Dios. Es entonces peligroso para los que pretenden instalarse en el olvido indiferente de las víctimas, pero también peligroso para los que asumiendo la verdad de su sufrimiento se deciden tomar la historia de manera responsable, como sujetos y no como objetos en la construcción social.

1.3.4. A través del poder salvífico de la narración

Hemos sido llamados '*homo narrans*', en el sentido de que cuando nos comunicamos entre nosotros tenemos la capacidad a través del lenguaje de establecer líneas de continuidad entre lo que hemos vivido, con lo que ahora experimentamos y con lo que esperamos. Interpretamos la identidad de los demás a través de los relatos que de ellos hemos escuchado.

La narración de las memorias es mucho más que el simple recuento de los qués, los cómo y los cuándo. También incluimos en nuestros relatos los porqués. Es decir, la narración incluye también significados.³⁸ En la narración de alguna manera tomamos distancia de nuestras memorias, y esta distancia nos hace posible la perspectiva.

³⁷ Comisión Teológica Internacional, *Memoria y Reconciliación*, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20000307_memory-reconc-itc_sp.html.

³⁸ Mark Allman, *Eucharist, Ritual & Narrative: Formation of Individual and Communal Moral Character*, en *Journal of Ritual Studies* 14, (2000), 61.

El ministerio de la memoria en la Iglesia ha de recuperar su carácter narrativo. Como hizo Jesús cuando predicaba. Contar historias nos permite confrontarnos, pero sin sentirnos acorralados; al escuchar una historia tenemos la capacidad de caminar alrededor de ella y encontrar nuestro lugar. Y esto es al mismo tiempo profundamente sanante y peligroso.

En el plano de la fe, nosotros narramos como centro de lo que creemos, lo que Dios ha hecho con el mundo y con los hombres, y cómo nosotros hemos respondido a ello. De hecho, el proceso de fe tiene que ver con la inclusión de nuestras narrativas individuales en la gran narración de nuestra comunidad y de la comunidad humana entera como parte del proyecto de Dios para vivir con él para siempre.

La buena noticia de Jesús es que esas pequeñas historias de los hombres y mujeres que sentían no tenían cabida en el proyecto de Dios son al contrario especialmente valiosas. Por eso la Iglesia tiene que escuchar e incluir cada historia de vida, cada relato, por pequeño e insignificante que pueda parecer, en la historia de la salvación.

Para nosotros, como pueblo mexicano, el contar historias forma parte de nuestra idiosincrasia. De manera especial en las comunidades pequeñas, cuando los hombres terminan las labores, se reúnen a conversar en la plaza y a contar historias. Cuando las mujeres trabajan juntas, o cuando se divierten o lloran juntas, cuentan historias. ¿Es Guadalupe para el pueblo mexicano una memoria peligrosa? ³⁹

³⁹ Alex García-Rivera muestra como las pequeñas historias de San Martín de Porres son ejemplos de resistencia de parte de las gentes marginadas en Latinoamérica. Detrás de su aparente simplicidad se encuentran verdaderas críticas proféticas hacia las estructuras injustas de la sociedad y de la Iglesia en tiempos de la colonia. *St.*

1.4 Aquí se narra, se ordena como hace poco milagrosamente se apareció la perfecta Virgen María Madre de dios, nuestra reina, allá en el Tepeyac, de renombre Guadalupe...

Casi cinco siglos después del evento Guadalupano, la pregunta sobre el significado del acontecimiento sigue abierta. Quien dice que es un símbolo cultural desprovisto de auténtica fuerza de fe, alude al uso de la imagen en tatuajes, artículos para el hogar, prendas de vestir y hasta propaganda política con coloridas imágenes de la Virgen: se puede incluso, dicen, ser guadalupano sin ser cristianos. O quien explica el fenómeno de la 'pintura' como una genial estrategia de los evangelizadores españoles para culminar el proceso de conquista. O quien defiende el carácter milagroso de la aparición con los argumentos de la incorrupción de la tilma, la indestructibilidad de la imagen en los atentados sufridos, e incluso con 'evidencias científicas' que la identifican como más allá de lo natural.

Algo ciertamente sucede en torno al doce de diciembre en todos los pueblos del territorio nacional mexicano. Altares en las casas y en las calles, peregrinaciones y cohetes en la madrugada, niños y adultos vestidos de 'juandiegos', representaciones teatrales de las apariciones, rosarios en familia o por gremios y oficios, multitudes visitando de rodillas los santuarios.

Sin poder generalizar, a nivel oficial en la Iglesia, el evento Guadalupe es interpretado y predicado muchas veces en un tono romántico y sentimentalista. Se habla de Guadalupe y su cercanía hacia los indígenas, de su amor maternal por los que sufren, de su deseo de escuchar y de traer el

Martin de Porres. The Little Stories and the Semiotics of Culture, (New York: Orbis 1995).

Dios 'por quien se vive', pero poco se dice sobre las implicaciones éticas que este evento tiene para quienes lo aceptan.

¿No es contradictoria la visión folclórica de los niños vestidos como indígenas con la profunda discriminación que aun prevalece en nuestras comunidades hacia ellos? ¿No ha servido la devoción guadalupana en ciertos ambientes a preservar una visión de lo femenino como algo pasivo, obediente y dependiente de lo masculino dominante? La memoria narrada del encuentro entre Guadalupe y Juan Diego es especialmente peligrosa cuando la interpretamos desde un contexto femenino e indígena.

En una asamblea del pueblo Guadalupe Tepeyac en Chiapas se discutía si una imagen de la Virgen debía quedarse en el pueblo o debía irse cuando los habitantes tuvieran que huir por el conflicto con el gobierno. La más anciana del pueblo, ante la atención de todos, decía con un hablar lento y quedo que la madre Lupita no había venido de tal lejos para quedarse quieta: “no anduvo de un lado a otro, buscándonos, para llegar y quedarse en un lugar si los guadalupanos se van para otro”. Luego, Doña Herminia siguió diciendo que “la Guadalupeana querrá estar con sus hijos y con sus hijas donde quiera que estén, y que su cansancio será menos grande si se cansa junto a los suyos, y que su descanso será mejor si descansa junto a su familia, y que la tristeza le dolerá menos si le duele junto a ellos, y que la alegría brillará más si ilumina su estar juntos... La Virgen querrá ir donde vayan los de Guadalupe Tepeyac, y si la guerra los avienta a las montañas, a las montañas irá la Virgen hecha soldado como ellos, para defender la dignidad morena; y si la paz los lleva de regreso a las casas, al pueblo irá también la Guadalupeana para reconstruir lo destruido... Y ella terminaba diciendo: Por

eso yo te pregunto madrecita, si estás de acuerdo en ir pa' donde vayamos los todos que nos regalaste".⁴⁰

1.4.1. María de Guadalupe y Juan Diego

Sin negar que las manifestaciones de religiosidad popular tienen un valor esencial en la vida de fe de nuestras comunidades, sin pretender hacer a un lado la fuerza que tiene para tantos creyentes la cercanía de Guadalupe para sentirse consolados y escuchados, creo que falta insistir en que el mensaje de Guadalupe es una memoria peligrosa porque está centrado en su deseo de 'construir un templo'. Y no hablamos del templo material, sino la Iglesia viva que pueda prolongar el modelo evangélico contenido en el mensaje guadalupano: anuncio del Dios de la vida, predilección por los pobres y excluidos y, el uso de la pedagogía del 'empoderamiento', para dar confianza a aquellos que creen que no valen y creen que no son capaces de llevar buenas nuevas.

"El relato es acerca de la unión entre amor y poder, o mejor dicho, empoderamiento. Apunta hacia una profunda espiritualidad cristiana de contemplación en la acción en la cual el pueblo de Dios está permeado por un sentido del amor generoso de Dios".⁴¹ Juan Diego pasa de la contemplación de la belleza de la Virgen hacia la acción de sentirse capaz de anunciar a otros, no obstante su condición de indígena en un ambiente dominado por los blancos recién llegados. En el relato guadalupano se refleja

⁴⁰ Subcomandante Marcos, *Zapatistas, guadalupanos y la Virgen de Guadalupe*, en Juana Ponce de León (Ed.), "Nuestra arma es nuestra palabra", (Nueva York: Siete Cuentos 2001), 276.

⁴¹ Allan Figueroa Deck, S.J., *Seized and Saturated by Gift: Living for Others*, en Elizondo/Figueroa Deck/Mantovina, "The Treasure of Guadalupe", (New York: Rowman & Littlefield Publishers 2006), 13.

la historia de México como gente mestiza. En Guadalupe y Juan Diego Dios se identifica con estas gentes y culturas que han sido marginalizadas y excluidas. Guadalupe representa la afirmación de Dios de la dignidad de las víctimas de la conquista europea. De alguna manera la historia de la evangelización se invierte, pues es ahora un indígena de piel morena que evangeliza a un obispo blanco. “En Guadalupe, el pueblo mexicano ha llegado a conocer la realidad y el poder de la resurrección, la victoria de la vida sobre la muerte, pero no como una realidad abstracta sino como una realidad histórica”.⁴²

Nancy Pineda-Madrid propone un sugestivo paralelismo entre Guadalupe y la Malinche, siguiendo aquel otro paralelismo patrístico entre la Virgen María y Eva: aparece en contraste la imagen superlativa de santidad, maternidad y pureza en el caso de las primeras, con la imagen de vergüenza, traición y mentira de las segundas; se pregunta si esta simbología no prevalece en estructuras sociales y eclesiales que promueven una imagen patriarcal y sexista.

Siguiendo los pasos hermenéuticos sugeridos por Elisabeth Schüssler Fiorenza⁴³ apunta que Guadalupe puede contribuir a la afirmación de la humanidad femenina como *imago dei*, deconstruyendo la idealización de lo femenino de las lecturas tradicionales, trayendo a la memoria testigos femeninos de la historia que han vivido ‘a contracorriente’ su feminidad y así, desde una reconstrucción imaginativa, afirmar valores femeninos poco

⁴² Roberto Goizueta, *Resurrection at Tepeyac. The Guadalupean Encounter*, en *Theology Today* 56, no. 3, 1999, 341.

⁴³ Una presentación sucinta de estos criterios aparece en el tercer apartado de este capítulo, 293-294.

considerados como la autoconfianza y autodeterminación, generatividad y libertad, capacidad crítica y comunión.⁴⁴

Esta forma de leer a Guadalupe y su mensaje tiene que ver con liberación y justicia. Esta lectura creo que puede ser tan peligrosa como tal vez sonó peligrosa para el Obispo Zumárraga el mensaje que Juan Diego le comunicó. R. Goizueta dice que el *Nican Mopohua* más que la historia de una aparición es el relato de un 'encuentro'. Guadalupe más que aparecérselo a Juan Diego, le invita a una relación profunda, a través de la cual el podrá experimentar su propia humanidad y por lo tanto su liberación.

A lo largo del relato, se puede ver la transformación de Juan Diego, que pasa de ser alguien opacado por el mismo, a ser un sujeto activo, agente de su propio futuro. El llega a descubrir, mediante las palabras de Guadalupe su dignidad como hijo de Dios, con un valor personal que no le viene de los conquistadores sino de Dios. La internalización de ese sentimiento de inferioridad que le habían hecho sentir los españoles, anihilando su cultura, sus creencias, su gente, es ahora revalorado por las palabras limpias y respetuosas de la Virgen. Y Juan Diego comienza así a hacerse cargo de sus palabras y de sus acciones con mayor decisión.

“Encarnado en *La Morenita* el amor preferencial de Dios por Juan Diego se convierte en el germen de su libertad como sujeto histórico. La narrativa de Guadalupe así subvierte la concepción moderna occidental de libertad humana que equipara libertad con autonomía, individualidad con independencia. En el relato de Guadalupe, Juan Diego no logra su libertad y su condición personal, liberándose de sus relaciones, como si fueran límites o impedimentos. Al contrario, su relación con la Virgen se convierte en la condición de su libertad. Su libertad no se logra como si la hubiera recibido de ella; cuanto más se abre a ella, mas el comienza a apreciar su

⁴⁴ Cfr., Nancy Pineda-Madrid, *Holy Guadalupe... Shameful Malinche?; Excavating the Problem of 'Female Dualism', Doing Theological Spade Work*, en *Listening*, Spring 2009, 71-84.

propia dignidad, libertad e incluso responsabilidad como hijo de Dios. Paradójicamente, su independencia y autonomía como persona crecen en relación proporcional a su dependencia de la Virgen”.⁴⁵

Ha sido significativo para mí, como mexicano estudiante en Estados Unidos, apreciar la fuerza de Guadalupe en las comunidades hispanas que viven prácticamente una lucha diaria de supervivencia cultural. A nivel social, y también a nivel eclesial, los hispanos enfrentan discriminación y minusvaloración de su valor personal y comunitario. La memoria guadalupana sostiene sus esfuerzos, confirma su dignidad y mantiene el coraje para no sentirse menos por su color de piel, por su lengua, por sus tradiciones. “La reivindicación de Juan Diego ante el Obispo Zumárraga y sus asistentes resuena en muchos devotos que han soportado el agudo aguijón de hostilidad y rechazo en sus vidas...Guadalupe habla más poderosamente a las mujeres y los que son rechazados precisamente porque el relato de las apariciones anuncia la posibilidad de una transformación personal y social y las buenas noticias de su dignidad fundamental y de su valor”.⁴⁶

Las memorias de opresión, de inferioridad perviven en muchas personas y comunidades mexicanas. Esas memorias necesitan redención al estilo de la pedagogía guadalupana. ¿No es como decía Metz el proceso de fe un camino por el cual los seres humanos toman forma como sujetos ante Dios y por Dios? “Este ser-sujetos se caracteriza por su dimensión dinámica: son llamados en situación de peligro, invitados a salir de la angustia al éxodo, a la conversión, a levantar la cabeza, al seguimiento”.⁴⁷

⁴⁵ Roberto Goizueta, *Resurrection at Tepeyac...* 343.

⁴⁶ Timothy Mantovina, *Guadalupe and Her Faithful. Latino Catholics in San Antonio from Colonial Origins to the Present*, (Baltimore: The Johns Hopkins University Press 2005), 176.

⁴⁷ J. Baptist Metz, *La fe en la historia y en la sociedad...*, 77.

El relato guadalupano nos remite al canto del Magnificat haciéndonos la pregunta sobre quien es superior y quien es inferior a los ojos de Dios, sobre quien es digno e indigno. Nos lleva a leer la historia a contrapelo. Nos interpela sobre los criterios para juzgar a las personas que consideramos menos importantes, que no tienen nada que aportar. Por eso considero que la memoria de Guadalupe es subversiva.⁴⁸

Dice Christian Duquoc que desde el siglo XVI y hasta ahora sigue causando en algunos estupor “este reconocimiento inesperado del Cielo hacia los indios vencidos y despreciados...La memoria de la pasión recuerda a todos aquellos que no son nada, que el ser nada no está desprovisto de sentido y que el futuro, en la medida en que está en manos de Dios, no está privado de esperanza para aquellos que parecen no tener ninguno”.⁴⁹.

La devoción guadalupana ha proporcionado a pueblos enteros su sentido de identidad y ha sido un símbolo de supervivencia, según Raymond Brown. En la devoción a la Virgen de Guadalupe aquellos hombres derrotados pudieron percibir el núcleo de lo que la predicación del evangelio pretendía decir. Ella habla de compasión, de ayuda a los habitantes de aquellas tierras, lo dice en su lengua y con su mismo color de piel. María, la del evangelio de Lucas que canta que “el Señor desbarata los planes de los soberbios, derriba del trono a los poderosos y enaltece a los humildes, a los hambrientos los colma de bienes y a los ricos los despide vacíos”. Lc 1,51-53.

⁴⁸ Coloquialmente subversión tiene una connotación negativa, pero atendiendo a la etimología, *subvertere* significa cambiar el orden, lo que parecía ser primero en realidad no lo es.

⁴⁹ Christian Duquoc, *La memoria de las víctimas*, en *Selecciones de Teología* 152/39, (2000), 121.

“Lucas presenta a María como discípula no sólo porque dijo “Hágase en mi según tu Palabra”, sino porque ella entendió lo que esa Palabra significaba en términos de la vida de los pobres y los esclavos de los cuales ella era una representante. Creo que eso es exactamente lo que pasó en el caso de Nuestra Señora de Guadalupe. Ella dio la esperanza del evangelio a un pueblo entero que no tenía otra razón para ver buenas noticias de la gente que venía de España. En sus vidas, la devoción a la Virgen de Guadalupe constituyó un autentico desarrollo del evangelio del discipulado”.⁵⁰

El evento guadalupano nos remite a la verdad del misterio de la encarnación. El estupor que produce el hecho de que Dios haya entrado personalmente en la historia, que haya habido un “cruce de frontera” desde la realidad divina hacia la realidad humana, y lo que esto trae como consecuencias en el modo en como entendemos lo que significa ‘estar adentro’ y ‘estar afuera’, en términos de ‘poder’ y de ‘impotencia’.⁵¹

Si miramos atentamente, Guadalupe ha estado presente en las luchas mexicanas por la libertad, ha sido una constante memoria peligrosa. Estuvo en el estandarte de Hidalgo en la Independencia, estuvo en los corridos que cantaban los revolucionarios en las tropas de Villa, anduvo incluso en los viñedos californianos cuando Cesar Chávez organizaba los descendientes de aquellos mexicanos para unirlos contra la explotación laboral, o cuando se terminó la hegemonía del partido que gobernó México durante 70 años. Cada periodo histórico le acoge recuperando la memoria colectiva que insiste en su papel de liberadora, de parte de los débiles, para devolverles su dignidad

¿Cuáles luchas nos está ahora llamando a realizar como Iglesia mexicana en un país que parece desmoronarse socialmente?

⁵⁰ Raymond Brown, *Mary in the New Testament and in Catholic Life*, en *America*, May 1982, 379.

⁵¹ Margit Eckholt, *Con pasión y compasión, movimientos de búsqueda de teólogas latinoamericanas*, en *Teología y Vida* XLVIII, (2007), 11.

1.4.2. ¿Y el tío Bernardino?

Para Virgilio Elizondo, el agonizante tío Bernardino simboliza el fin de las culturas y tradiciones nativas. Pero Dios tenía otros planes, su curación es la restauración de lo valioso de lo antiguo. Esas antiguas tradiciones no eran diabólicas y debían ser erradicadas sino que estaban invitadas a incorporarse a la familia cristiana y a enriquecerla.

“La curación de Juan Bernardino –custodio y transmisor de la tradición- es importante para nosotros hoy. Frecuentemente, de cara a la cultura dominante y las últimas modas, podemos pensar que las tradiciones y costumbres de nuestros padres y abuelos son anticuadas y hasta nos avergüenzan. Pero nuestras tradiciones son sagradas. No son perfectas y sin posibilidad de mejorarse, porque ninguna expresión cultural está exenta de pecado. Pero las tradiciones son sagradas, hermosas y dadoras de vida porque nos conectan con nuestras raíces, con las verdaderas y profundas raíces de nuestra existencia”.⁵²

Los proyectos modernizadores en México han querido incorporar la nación a los estándares de desarrollo de los países ricos sin una reflexión crítica de lo que como sociedad queremos y podemos ser. La consecuencia más inmediata es la negación de la memoria histórica. El supuesto moderno de que para construir las carreteras que nos abren las puertas al progreso tenemos que destruir unas cuantas flores.

La modernidad había hecho creer en el sinónimo entre progreso cultural, educación y desarrollo humano. El mal, la violencia no eran sino fruto de la ignorancia, de la falta de educación (ilustrada). Pero después de los acontecimientos de barbarie del siglo XX ¿no tendremos que replantear esa ecuación? ¿No existían en Alemania en los años cuarentas grandes e importantes bibliotecas y museos junto con campos de concentración? ¿Qué

⁵² Virgilio Elizondo, *Converted by Beauty*, en Elizondo/Figueroa Deck/Mantovina, “The Treasure of Guadalupe...”, 76.

significa entonces progresar? ¿Qué tipo de educación estamos planteando a las nuevas generaciones?⁵³

Con la justificación del progreso modernizador se relativizan los costos humanos en la destrucción de las diferencias culturales, se minimizan las víctimas que los planes para llevarnos finalmente al primer mundo acarrearán. La visión del ángel de la historia en las tesis de Benjamin nos recuerda perfectamente este panorama:

“Hay un cuadro de Klee que se llama *Angelus Novus*. En él se representa a un ángel que parece como si estuviese a punto de alejarse de algo que le tiene pasmado. Sus ojos están desmesuradamente abiertos, la boca abierta y extendidas las alas. Y este debería ser el aspecto del ángel de la historia. Ha vuelto el rostro hacia el pasado. Donde a nosotros se nos manifiesta una cadena de datos, él ve una catástrofe única que amontona incansablemente ruina sobre ruina, arrojándolas a sus pies. Bien quisiera el detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado. Pero desde el Paraíso sopla un huracán que se ha enredado en sus alas y que es tan fuerte que el ángel ya no puede cerrarlas. Este huracán le empuja hacia el futuro, al cual le da la espalda, mientras que los montones de ruinas crecen ante él hasta el cielo. Este huracán es lo que nosotros llamamos progreso”.⁵⁴

Benjamin no pretende rebobinar la historia, no hay un gesto nostálgico en esa mirada al pasado. Se trata del presente y del futuro que esperamos y construimos. Es decir, es un interés político. “Lo que está en juego es la actualidad: que el presente desarrolle sus latencias y no quede petrificado en la superficie”.⁵⁵ Utiliza el ejemplo del aeroplano: Según los historiadores, los aeroplanos merecen todo su gran desarrollo a la ciencia de la guerra. Pero ese no es su origen, en la mente de Da Vinci, el aeroplano fue concebido para ir a buscar nieve en la cima de las montañas, traerla y esparcirla en las

⁵³ Cfr., Joan-Carles Melich, *El fin de lo humano. ¿Cómo educar después del holocausto?*, en Enrahonar 31, 2000, Universidad Autónoma de Barcelona, 85.

⁵⁴ W. Benjamin, *Illuminations, Essays and Reflections*, (New York: Schocken Books 2007), 257.

⁵⁵ Reyes Mate, *Memoria de Occidente. Actualidad de los pensadores judíos olvidados*, (Barcelona: Anthropos 1997), 213.

calles de la ciudad sofocada por el calor de agosto. La fuerza provocativa de la memoria, la intención política de ese recuerdo radicaría aquí en retomar aquel sueño humanista del origen, para que el progreso de la aeronáutica no sea solo la creación de bombarderos más eficaces y potentes.

No se trata de oponerse al progreso, de anclarse en una visión rancia y romántica del pasado perfecto, sino la visión miope de un progreso al que no le importa el precio en vidas humanas que haya que pagar para lograr sus metas, un progreso sordo al sufrimiento. Es aquí que podemos comprender mejor la propuesta política de Metz y su propuesta eclesiológica. “La Iglesia tiene que concebirse y comportarse hoy como testigo y transmisor público de una peligrosa memoria de libertad dentro de los sistemas de nuestra sociedad que se llaman emancipadores”.⁵⁶ La Iglesia como un testigo profético ante el sufrimiento que fomente nuevas relaciones de reconocimiento en la política contra el pragmatismo que reniega de las víctimas volviéndose ciego en materia moral.⁵⁷

“Hay que preguntarse más bien: desarrollo, progreso o proceso..., pero ¿de quién? Desarrollo, progreso, proceso..., pero ¿hacia dónde? El problema del futuro de nuestra civilización tecnológica no es primordialmente un problema de la técnica, sino del uso de la técnica, de sus materias primas y de los procesos tecnológico-económicos; no es primordialmente un problema de la técnica, sino de los fines y el de la fijación de prioridades y preferencias. Es decir: primordialmente es un problema político y, en el fondo, un problema social”.⁵⁸

¿Sera que no somos capaces de construir futuro a costa de otros? ¿No somos lo suficientemente inteligentes para progresar sin anihilar? La mirada verdadera al pasado tiene el potencial de ponernos a pensar dos veces antes de iniciar un proyecto, y la segunda mirada tiene que estar siempre dirigida a

⁵⁶ J. Baptist Metz, *Dios y Tiempo...* 75.

⁵⁷ J. Baptist Metz, *Memoria passionis...* 142.

⁵⁸ J. Baptist Metz, *La fe en la historia y en la sociedad...*, 112.

las víctimas, a los costos sobre las vidas humanas que tal proyecto significará. De eso ha de depender finalmente su viabilidad. Porque allí está precisamente lo que nos distingue como seres humanos.

¿Cómo conciliar tradición y progreso? ¿Cómo ganar las ventajas de la modernidad global sin perder las virtudes de la otra modernidad, la actualidad indígena, campesina, aldeana? Pues sus habitantes no pertenecen a otro siglo, comparten nuestros calendarios... Corremos el riesgo de quedarnos con una modernidad a medias, corrupta y desdibujada, finalmente inservible; y una tradición olvidada, famélica, invalida...”⁵⁹

En México convive esta tendencia tecnocrática amnésica, tendencia que pretende convertir la historia en inventarios, estados financieros y recuentos de utilidades, con comunidades que mantienen sus formas tradicionales de interactuar, de vivir y de recordar. ¿Será posible conectar el tipo de racionalidad anamnética que heredamos de nuestra alma judía y recibimos a través del cristianismo con las formas ancestrales de memoria de nuestro pasado indígena?

Tampoco se trata de hacer una apología de lo pre-moderno, con aquella defensa ingenua del volver a lo indígena, a o pre hispano idealizando a críticamente las comunidades indígenas, sino de “detectar el valor creativo e interpelativo de lo negado, oprimido y marginado por el logos moderno”.⁶⁰ Se trata de recuperar un pensamiento con memoria, una racionalidad con los ojos bien abiertos a la historia, particularmente la historia de los que han quedado fuera de la historia oficial, lo que hemos querido llamar la ‘*memoria passionis*’. Creemos que es posible complementar el *fides quaerens intellectum* de Anselmo, con el *memoria quaerens intellectum* de la sabiduría

⁵⁹ Carlos Fuentes, *Por un progreso incluyente*, (México: Instituto de Estudios Educativos y Sindicales de América 1997), 40.

⁶⁰ Teresa de la Garza, *Pensar desde el margen*, Revista de filosofía 99, (2000), 4.

ancestral de nuestro pasado indígena y la vena judía de nuestra herencia española.

En palabras de W. Benjamin, refiriéndose a la obra de Bartolomé De las Casas: “En nombre del catolicismo se opone un cura a las atrocidades que se cometieron en nombre del catolicismo, de la misma forma que otro cura, Sahagún, salvo en su obra la herencia indígena destruida bajo el protectorado del catolicismo”.⁶¹ Tratándose de una breve referencia, podemos ver aquí como Benjamín aplica su método crítico frente a la historia escrita por vencedores, observando la dialéctica cultural del catolicismo. Sobre la historia de México, y sobre la historia de la Iglesia en México hemos también de atrevernos a “cepillar a contrapelo”. ¿Qué significa en nuestros procesos eclesiales ‘modernos’, el tío Bernardino como símbolo de la tradición?

Con lo controvertido que pueda ser el movimiento zapatista en México, ellos han sido el recordatorio de que el tío Bernardino está vivo y está sanando. El planteamiento de fondo, que creo que la Iglesia en su conjunto no ha sabido acoger es precisamente que hay un grito que quiere ser escuchado:

“Los que para hacernos escuchar tenemos que morir, los siempre olvidados de las ideas revolucionarias y de los partidos políticos, los ausentes de la historia, los presentes siempre en la miseria, los pequeños, los mudos, los eternos infantes, los sin voz y sin rostro, los abandonados, los receptores del desprecio, los incapacitados, los muertos sin cifras, los instigadores de la ternura, los profesionales

⁶¹ W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, t. III, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1980, 180., cit. por Michael Löwy, “Reflexiones sobre América Latina a partir de Walter Benjamín”, en Bolívar Echeverría, “La Mirada del Ángel, en torno a las Tesis sobre la Historia de Walter Benjamín”, (México D.F.: ERA 2005), 37.

de la esperanza, los del digno rostro negado... los puro fuego, los del ya basta, los de la madrugada...”⁶²

El núcleo de la cuestión que hemos venido repitiendo de diversas maneras es si la Iglesia es capaz de acompañar los procesos de inclusión de todas las voces que conforman al México plural que somos, ante la postura uniformante de la corriente modernizadora oficial. Si podemos redescubrir nuestra vocación como comunidad de memoria. ¿Cómo plantear adecuadamente la tensa dinámica entre memoria y actualización, en clave de resistencia y productiva ‘a-contemporaneidad’, en las comunidades eclesiales mexicanas?

A nivel intra-ecclesial la experiencia de Metz en su iniciación a la teología se parece mucho a lo que sucede en las comunidades católicas mexicanas cuando las personas comienzan a acercarse a grupos bíblicos o cursos de formación en las parroquias. En algunos casos, como él mismo dice, parece las personas de nuestras comunidades provinieran directamente de la Edad Media y hubieran entrado sin más al siglo XXI. Tal vez las gentes han vivido procesos de actualización en el campo político y social, pero en el campo teológico y eclesial se vive y se actúa aun en esquemas medievales. ¿Cómo conjugar en los procesos eclesiales de nuestras comunidades la necesaria actualización requerida por los retos del contexto, sin perder los valores fundamentales que garantizan la continuidad con nuestra herencia cultural y teológica? ¿Es posible proponer como en nuestras comunidades una productiva ‘no contemporaneidad’, que de valor a la tradición y las tradiciones de una manera crítica y fecunda?

⁶² EZLN, *Documentos y Comunicados 1*, (México: Era 1994), cit. por Teresa de la Garza, *Pensar desde el margen...*, 5.

Es importante tener este elemento en cuenta por las dificultades que las comunidades mexicanas experimentan precisamente para integrar las propuestas de modernización a nivel social, pero también a nivel eclesial, con el tipo de catolicismo tradicional que pervive aun en la mayoría de ellas. De modo similar a como M. Ashley se pregunta sobre la experiencia de Metz, hemos de hacerlo también nosotros, ¿con qué tipo de catolicismo se piensa reemplazar el catolicismo popular que nuestros católicos han vivido desde su infancia?

Dentro de ésta dialéctica entre pasado y futuro, desde el punto de vista cultural, es donde tiene lugar con más sentido la pregunta sobre cómo el estilo de catolicismo tradicional de nuestras comunidades acoge e interpreta las memorias de sufrimiento dentro de su ser Iglesia, y cómo tales memorias afectan su esperanza. ¿Dónde perviven las memorias de opresión de la colonia?, ¿Dónde se anidan los recuerdos revolucionarios y la memoria cristera?

Cuando los vencedores presentan un espíritu defensor de la historia y reclaman los valores de la tradición, solamente toman una versión de la memoria, aquella que sus antepasados vencedores escribieron, y es sobre esta versión que ellos comprenden el presente y planean el futuro. Pero las otras memorias irrumpen, las de los vencidos, y con ellas también sus esperanzas no cumplidas. Si nos atrevemos a escucharlas y a darles un espacio en nuestro presente y en nuestro futuro, tendremos una sociedad y una Iglesia distinta. Estas memorias están preñadas de una esperanza mesiánica, en palabras de Benjamin. Hablan de que algo positivo puede ocurrir en el futuro, cuando imaginamos creativamente la inclusión, la

compasión y la solidaridad como fundamentos de comunidad. Esta fuerza mesiánica es un asunto de memoria. Por eso es tan importante insistir en una cultura de la memoria que rescate, valore e incluya nuestro pasado. Se trata de conformar una verdadera solidaridad entre las generaciones que incluya las víctimas que ya no están y las personas que hoy sufren, pero también el resto de la sociedad, de modo que pueda surgir la responsabilidad común en la construcción de una sociedad donde todos sean realmente escuchados, un futuro donde nadie sea negado.

No creo que Carlos Fuentes pudiera utilizar la expresión *memoria passionis*, pero su concepto de ‘conciencia trágica’ sería el equivalente laico con el que se puede dialogar sobre el proceso modernizador que no olvide los sufrimientos del pasado, en sectores civiles, en foros políticos y organizaciones no gubernamentales que contribuyan a un México inclusivo.

“Si el progreso del futuro ha de ser incluyente, ha de ser también un progreso crítico. Y un progreso crítico e incluyente no puede dejar de incluir la reflexión trágica, que le da su justa proporción a la inclusividad de un progreso sin ilusiones excesivas, aunque con metas y tareas bien delimitadas: conciencia trágica y conciencia crítica son los límites del progreso... Nuestra cultura nos mantiene vivos, conscientes de un pasado que es garantía de porvenir... El carácter poli cultural del país nos pide que no sacrifiquemos ningún aspecto de la gran creatividad acumulada por los mexicanos a lo largo de los siglos. Nuestra modernidad no puede ser ciega, puramente imitativa; simple acto reflejo. Debe ser una modernidad inclusiva.”⁶³

2. La Iglesia como comunidad de memoria con-vocativa

Los discípulos de Emaús caminaron con Jesús huyendo de Jerusalén. Sus memorias de desconsuelo fueron escuchadas pacientemente, y luego fueron, también pacientemente interpretadas como parte de un proyecto más grande,

⁶³ Carlos Fuentes, *Por un progreso incluyente...* 120-122.

el que Dios va escribiendo con los hombres. Sus ojos comenzaron a ver de otro modo. Es ahora que queremos incorporar la propuesta de Ellacuría que sugiere como segundo momento hermenéutico el “cargar con la realidad”, atendiendo al carácter ético de la inteligencia. La inteligencia no se nos ha dado para evadirnos de los compromisos reales sino para cargar sobre sí con lo que son realmente las cosas y con lo que realmente exigen.⁶⁴

Los discípulos no sabían todavía que el caminante era el Crucificado-Resucitado. Había que sentarse y comer juntos para conformarse como discípulos. Había que aprender a conectar aquella experiencia con sus memorias del Jesús comiendo con pecadores, compartiendo el pan con los hambrientos. Había que repetir el milagro de la multiplicación de los panes cuando sus discípulos pensaban que no habría suficiente para todos y querían comer solo ellos. Mediante la redención de sus memorias fueron capaces de decirle a aquel caminante ‘quédate con nosotros, vamos a cenar juntos’.

2.1. “Ellos contaron lo que les había pasado por el camino y como lo habían reconocido al partir el pan”. Lc 24,35

Algo había comenzado a suceder en el camino de Emaús, las memorias adoloridas de aquellos dos discípulos habían sido narradas al desconocido que se les unió para acompañarlos, y él les había ayudado pacientemente a verlas desde otro ángulo, les había dado perspectiva, la perspectiva de la historia que Dios quería escribir con las historias de los hombres. Y ahora ellos invitan a aquel desconocido a pasar y compartir con ellos la mesa y el pan. Han logrado pasar de la auto conmiseración a la apertura y la

⁶⁴ Ignacio Ellacuría, *Hacia una fundamentación filosófica...* 123.

solidaridad. Con Jesús, han podido pasar de ser dos tristes decepcionados de sus historias de vida, a tomar las riendas para hacer algo por otros, para abrir la puerta de su casa al peregrino. Esta historia es nuestra celebración eucarística. El memorial eucarístico es amistad y fiesta celebrada sin exclusiones, es presencia y compañía, es pan y vino con sabores y gritos humanos y divinos, es explosión de corazones agradecidos, es memoria provocativa para continuar la encarnación del Reino, es carne en harina insertada en la historia, es creadora de comunidades, es alimento para mantener los sueños y la lucha, es tierra fructificada por gracia y fatigas humanas.⁶⁵

“La celebración eucarística, acto central de la vida de la Iglesia, sintetiza los aspectos fundamentales de la vida cristiana. En ella confluyen la memoria amorosa de Dios expresada en la vida, muerte y resurrección de Jesús, amor por todos y prioritario por los más insignificantes y olvidados; y, asimismo, la memoria de los caminos que se deben tomar para anunciar la buena nueva y para ser fieles al designio de vida de Dios y a la solidaridad con los demás”⁶⁶

Nos reunimos para conmemorar. Se puede decir que la anamnesis de la comunidad es el marco en el cual acaece la presencia del Señor, hasta el punto que sin la memoria, no puede realizarse la celebración sacramental. La presencia del Señor en la eucaristía a su vez recrea, purifica, redime nuestra memoria. Jesús presente en la comunidad, en los dones y en la palabra está presente en forma dinámica, nunca estática. Sucede lo mismo que en nuestros encuentros interpersonales que van mucho más allá de lo ocasional y momentáneo. Los demás van imprimiendo su imagen lenta y

⁶⁵Cfr., Ricardo López R-Daniel Landgrave G., (coord.), *Pan para todos. Estudios Bíblicos en torno a la Eucaristía*, (México DF: Qol/UPM 2004), presentación.

⁶⁶ G. Gutiérrez, *Memoria y Profecía...* 264.

progresivamente en nuestra memoria, creando lazos de profunda comunión.

El amor y la amistad tienen mucho que ver con los recuerdos compartidos.

“En este mismo contexto de la memoria comunitaria que es la Iglesia, y que lo es sobre todo cuando se encuentra reunida en la celebración eucarística, donde la persona concreta puede ir reviviendo, a la luz de la memoria comunitaria, su propia memoria –y su historia- personal de la salvación donde se va fraguando y haciendo viva la realidad de la presencia reciproca de Cristo a cada uno de nosotros y de nosotros a él”.⁶⁷

El memorial eucarístico es un tipo de narración con capacidad transformadora. A través de la narración, los eventos recordados se hacen presentes a las personas que participan. En el encuentro con Dios que allí acontece, se hacen memorias mutuas de la alianza, y desde el recuerdo se vislumbran los contornos de un futuro mejor. “En el memorial de la muerte y resurrección de Jesucristo recordamos el futuro de nuestra libertad”.⁶⁸ Quien participa en el memorial de alguna manera lo in-habita, se conforma como parte de él. Se trata de una narración dialógica. La narración proporciona los elementos para interpretar los retos presentes en clave de inclusión, por eso el memorial eucarístico es creativo y recreativo al mismo tiempo.⁶⁹

En la eucaristía, la presencia de Jesús no es solo ‘ante la comunidad’, como mera ubicación espacio-temporal, sino ‘para la comunidad’, afectándole e invitándole a hacer memoria de lo que el Señor ha hecho por ellos. Por eso la necesidad de que sea una memoria comunitaria, una memoria objetiva, audible, sensible: celebrada.⁷⁰

⁶⁷ Manuel Gesteira Garza, *Eucaristía, Misterio de Comunión...* 445.

⁶⁸ J. Baptist Metz, *El futuro a la luz de la Pasión*, en *Concilium* 76, (1972), 326.

⁶⁹ Cfr., Mark Allman, *Eucharist, ritual and narrative: formation of individual and communal moral character*, en *Journal of Ritual Studies* 14/1, (2000), 66-67.

⁷⁰ Cfr., Manuel Gesteira Garza, *Eucaristía, Misterio de Comunión...* 443.

2.2.1. Memoria passionis

El memorial eucarístico es para la comunidad que lo celebra participación de la muerte y resurrección de Jesucristo, inserción de sus historias de muerte, de sus recuerdos de sufrimiento en la cruz y en el sepulcro de Jesús.

“No deja de ser peligroso vivir de este pan de vida, cuando nos hemos acostumbrado al alimento de la antropología de la dominación, de la voluntad de poder y de sometimiento. Reorientarse en serio a este pan de vida nos puede llegar incluso a enfermar, al menos a los ojos de los versados en normalidad. Pero será una enfermedad para la vida, para aquella vida sin la cual pronto tal vez tampoco habrá más supervivencia. Este pan puede convertirse en alimento y sacramento de la vida para nosotros justamente porque hace visible, en medio de nuestra vida de dominio, la muerte, el sufrimiento, el amor, el temor y el duelo, y por qué nos hace receptivos a ello.”⁷¹

En los relatos evangélicos sobre el misterio pascual de Jesús no se acallan las responsabilidades. Si bien el Resucitado no es un resentido y perdona a quienes le crucificaron, esto no significa que prescriba el olvido a sus discípulos ni considera que su ejecución haya sido un simple malentendido que debería ser silenciado, negándolo en la gloria de la resurrección. El resucitado es el Crucificado.⁷² Las apariciones le muestran siempre con las marcas de la cruz. Afrontar ese pasado en toda su cruel verdad, es hacer auténtica memoria de él. “La cruz es necesaria como recuerdo indispensable del dolor y el sufrimiento de nuestro tiempo. Por lo que el memorial tendrá siempre algo de ‘memoria subversiva’ del grito agonizante de la cruz que clama frente a la injusticia en el mundo”.⁷³

Para la cultura del tiempo, el rito de embalsamar un cadáver tenía que ver con el modo de entender la muerte, la separación y la presencia de las

⁷¹ J. Baptist Metz, *Mas allá de la religión burguesa...*, 43.

⁷² Christian Duquoc, *La memoria de las víctimas*, en *Selecciones de Teología* 152/39, (2000), 123.

⁷³ Manuel Gesteira Garza, *Eucaristía, Misterio de comunión...*, 449.

personas. Se ungía con perfumes para honrar a la persona muerta, como testimonio público de su valor, de los vínculos de cariño que unían a su familia, a sus amigos, a su comunidad; pero al mismo tiempo para retrasar los efectos empíricos de esa muerte, era la resistencia a volver al polvo. Al menos unos días más.

A eso iban aquellas mujeres el primer día de la semana. Entran al sepulcro con un objetivo muy claro que cumplir. El problema es que van a un lugar de recuerdo sin acordarse. Entonces dos hombres con vestidos resplandecientes les dijeron: “¿Por qué buscan entre los muertos al que está vivo? No está aquí, ha resucitado. Acuérdense lo que les dijo cuando estaba todavía en Galilea”. Lc 24,6.

2.2.2. Memoria resurrectionis

La resurrección lo cambiará todo, afectará el sentido del recuerdo personal y comunitario. Un cambio que se realiza en medio de dificultades, resistencias y miedos, como dicen los textos evangélicos.⁷⁴ Y esto es exactamente lo que celebramos en el memorial eucarístico. Venimos cargando nuestras memorias doloridas. Entonces se nos invita a recordar. Y a través del recuerdo, encontramos al que está Vivo.

“En la resurrección aprendemos que las víctimas no están perdidas: Dios se pone de su parte, su ‘perspectiva’ se hace una con la de Dios... Hay un futuro, una voz para los que no han tenido voz. Para el cristiano, recordar a Jesús es el corazón del ‘recordar para el futuro’; el pasado de Jesús es lo que construye el futuro de los hombres y las mujeres, pero sobre todo, el futuro de los débiles”⁷⁵.

⁷⁴Cfr., Mercedes Navarro, *Ellas recordaron sus palabras. Memoria, narración y gratuidad en Lc 24,1-12*, en *Sal Terrae* 87/6, (1999), 464-465.

⁷⁵ Rowan Williams, *Open to Judgment. Sermons and Addresses*, (London: Darton-Longman-Todd 1994), 242.

El memorial eucarístico es un encuentro con el Resucitado. No es un recuerdo triste de un hombre bueno que fue asesinado injustamente. Es la recreación de la memoria a partir del encuentro con el Viviente. De la misma manera que las mujeres cuando van al sepulcro para ungir el cadáver de Jesús.

Las historias de dolor son así conectadas sacramentalmente con la muerte de Jesús, con-morimos con Él. Y con Él resucitamos. Es la resurrección el centro del misterio eucarístico, pero nunca desconectado de la vida entera de Jesús, de manera particular su muerte en la cruz: la realidad del Resucitado adquiere sentido pleno para los discípulos cuando lo conectan, en la fuerza del Espíritu, con el Jesús que entregó su vida por ellos. La eucaristía no es entonces la memoria de un muerto sino el memorial de un Crucificado que ha resucitado.⁷⁶ Celebrar el memorial del Crucificado-Resucitado se convierte en una manera de vivir y de relacionarse. Es recordar compartir el pan, o mejor dicho, “situar el compartir en el corazón de la propia vida, imaginando nuevas formas de entrega. Hacer memoria es descubrir que la vida es un don que se puede compartir como se comparte el pan con los amigos”.⁷⁷

“En el centro de su comunidad de cena, los cristianos recuerdan el sufrimiento, la muerte y la resurrección de Aquel que –en el lenguaje del evangelio de San Juan– dijo de sí mismo: “Yo soy el pan de vida” Jn 6,35... No deja de ser peligroso vivir de este pan de vida, cuando nos hemos acostumbrado al alimento de la antropología de dominación, de la voluntad de poder y de sometimiento... Una comunidad eucarística que se alimenta del pan de vida trae de vuelta a la vida apática la capacidad de sufrir. Ella trata de dejarla entrar nuevamente y de imponerla en una sociedad de dominio que a menudo y de manera muy reveladora solo disimula con cosmético sus

⁷⁶ Cfr., Mercedes Navarro, *Ellas recordaron sus palabras...*, 470.

⁷⁷ Guy Paiement, *¿Qué significa hacer memoria?*, en *Selecciones de Teología* 83/21 (1982), 94.

sufrimientos, los adormece con analgésicos o trata de subyugar y hacerlos socialmente invisibles mediante burocracias asistenciales”.⁷⁸

Compartir la mesa era mucho más que simplemente estar reunidos para ingerir alimento. No se trataba de una función meramente biológica. Comer juntos es entrar en una comunión de vida, en la mesa se comparten las memorias, los proyectos, las dificultades en las relaciones. Allí se crean vínculos profundos. ¿Qué proyectos les compartiría Jesús a sus discípulos en la intimidad del cenáculo? No otros sino el proyecto que les compartió durante toda su vida, el proyecto del reino de Dios.

“Pongamos por caso lo que hicieron los discípulos de Emaús. No está de más leerlo sin pensar en milagrerías, dejando a un lado las teologías y doctrinas: se nos cuenta algo muy sencillo, aunque, bien mirado, hoy día resulte desacostumbrado. Pararse con cualquier desconocido, hablar con él, escucharle, abrirle las puertas de la casa, porque anochece, compartir con él lo que se tiene, nada más. Y nada menos. Entonces puede suceder el milagro, la memoria despierta y se aviva el recuerdo, los ojos se abren, el cuerpo tiembla: y el desconocido era Cristo”.⁷⁹

Conmemorar a Jesús es traer a la memoria su proyecto, y entonces compartir las maneras en como ese proyecto hoy puede llevarse a cabo.

2.2. “Volvieron a Jerusalén, donde encontraron reunidos a los Once con sus compañeros” Lc 24,33.

La construcción de la comunidad ha de estar sostenida por la convicción de que estamos en la memoria de Dios, y esto nos conforta y nos alienta. De hecho, nos reunimos en principio para eso, para recordar la acción de Dios sobre nosotros, para reconocer su presencia en nuestras vidas. Además, la convicción de que nos recordamos mutuamente los unos a otros. Que lo que me pasa o deja de pasarme importa a mis hermanos y hermanas. Nuestra

⁷⁸ J. B. Metz, *Mas allá de la religión burguesa...*, 44.

⁷⁹ Maria Tabuyo, *Memoria amenazada, la importancia de escuchar el recuerdo*, en *Sal Terrae* 87/6, (1999), 478.

estructura más íntima como creaturas, imagen del Dios Trinitario, tiene que ver con este existencial comunitario, donde se es porque se pertenece. Por eso nada contradice más lo que somos que el egoísmo o el aislamiento estéril, nada dice menos sobre quienes somos que el desinterés y la indiferencia por lo que los demás viven.

Las comunidades cristianas son un espacio único para experimentar pertenencia. Hay otros que se interesan por mí y por mis dificultades, hay otros con quienes puedo compartir mis alegrías y mis tristezas. Escuchar lo que los otros sufren, pone en perspectiva mis propios sufrimientos y me mueve a la solidaridad. En la comunidad importan no solo las memorias compartidas sino las representaciones que el grupo hace de ellas. Se construyen memorias comunes que serán alimento para el camino.

Las memorias compartidas son por eso el fermento de los vínculos comunitarios sólidos. Los discípulos de Emaús dicen que su corazón ardía mientras les hablaba 'por el camino' Lc 24, 32; y llegando de vuelta a Jerusalén contaron lo que les había pasado; "Es durante el camino que se lleva a cabo el encuentro con Jesús, camino que es el soporte simbólico de otro camino, a través de las Escrituras, un viaje largo y necesario para que se abran el corazón, la inteligencia y finalmente los ojos de los discípulos".⁸⁰ Esa experiencia de camino será narrada una y otra vez como experiencia fundante de la comunidad cristiana naciente.

"A través de la constante narración de la historia de la salvación, aterrizada en el contexto de la comunidad reunida, el carácter moral y la identidad de la comunidad cristiana es formada, informada, reformada y conformada... La eucaristía es la narración comunitaria de una historia común. A través de la participación en ella,

⁸⁰ Jean-Noel Aletti, *El Arte de narrar a Jesucristo...* 167.

cada individuo participa en la historia común y participa también en la formación de la comunidad”.⁸¹

Este tipo de experiencia tiene especial significado en los funerales de las comunidades mexicanas. En cuanto la comunidad sabe de la pérdida de un ser querido en una familia, inmediatamente se pone en movimiento: se acompaña durante toda la noche, se prepara comida para que los dolientes no tengan que hacerlo, se expresa la condolencia, se recuerdan los momentos vividos con quien ahora ya no está, se permanece en vigilia por el que ha muerto, se participa de la liturgia funeraria, se camina junto con ellos hasta el cementerio, se continúa orando los días siguientes en los novenarios, se celebran aniversarios. El evento de la pérdida de un ser querido es desde el principio un proceso vivido comunitariamente.

Me parece que a eso se refiere Rowan Williams cuando dice que los muertos deben ser nombrados. Primero porque los seres humanos de cada generación necesitan conocer que el mundo que habitan es un mundo ‘compartido’ con otros que no conocen completamente, y hecho por otros. No es un lugar prístino, una pizarra en limpio: lo que es, es lo que ha llegado a ser a partir de lo que otros, que nos han precedido, han decidido. Para bien o para mal, nos guste o no.⁸²

La identidad comunitaria se conforma entonces precisamente de las memorias comunes. De las experiencias compartidas que van archivándose constantemente en la memoria de quienes las han vivido, y que son traídas al presente una y otra vez cuando se está reunido. Esas memorias impulsan la manera en cómo se quiere llegar a ser, de alguna manera, la comunidad es

⁸¹ Mark Allman, *Eucharist, Ritual & Narrative...*, 60.

⁸² Cfr., Rowan Williams, *Open to Judgment...*, 237-238.

una especie de extensión de la propia persona cuando se conforma a través de las memorias comunes. “Una comunidad es formada y sostenida cuando cada miembro interpreta el pasado de la comunidad y la experiencia presente en un modo más o menos coherente hacia un futuro ideal que los miembros pueden prever...Cada individuo ve su vida particular incluida en una serie de eventos que existen más allá de los límites de su propia memoria consciente, incluso más allá de su tiempo de vida”.⁸³

Cuando nos vamos haciendo viejos, las memorias juegan un papel cada vez más central en la vida. Nuestras grandes penas y alegrías, no dependen tanto de los eventos que las produjeron sino del modo en cómo les recordamos. Recordar y ser recordado son elementos que afirman la autoestima y confirman que somos valiosos para los demás. Recuerdo la narración de una religiosa sobre su madre con Alzheimer, cuya mayor preocupación era poco a poco sus memorias se iban borrando, incluso aquellas que tenía en mayor estima, como las memorias de sus seres más queridos. Pero su dolor más grande era la conciencia de que en determinado momento ella no se acordaría más de Dios.

La religiosa se quedó muda sin saber que decir, pero después comprendió que la fe de su madre no podía basarse en lo que ella recordara, sino en la convicción de que aunque en un determinado momento ella ya no recordara a Dios, Dios siempre iba recordarla a ella. Y esto fue una gran consolación para aquella mujer. La certeza de que estamos siempre en la memoria de Dios.

⁸³ Nancy Pineda-Madrid, *Traditioning: The Formation of Community, The Transmission of Faith*, en Orlando O. Espín and Gary Macy (ed.), (New York: Orbis 2006), 215.

La cultura mexicana valora y respeta a los ancianos, son reconocidos como memorias vivientes. Son los tradicionalmente sabios de las comunidades indígenas. En contraste con una cultura tecnocrática donde las personas son valoradas por su capacidad productiva. Y si las fuerzas físicas fallan, la productividad para una persona mayor puede ser su generatividad para compartir sus experiencias, precisamente en esa edad de la vida cuando se tiene más tiempo para agradecer. Es muy común en México que los abuelos vivan con sus hijos y con sus nietos. Recordar es cuidar del otro. Y cuidar del otro es recordarlo. Esta es la base fundamental de la vida comunitaria. Saberse recordados por otros, recordar juntos, celebrar el recuerdo que Dios tiene de nosotros nos constituye, nos afirma, nos confirma.

“La comunión entre dos seres no puede fundarse jamás en el chispazo del instante; sólo una historia compartida hace posible una auténtica unión....Sólo cuando una imagen se imprime lentamente en el espíritu se establecen lazos cada vez más sólidos y los seres se adhieren en comunión: está más presente ante mí el amigo ausente que el desconocido que fortuitamente está ahora ante mí”.⁸⁴

Conectar nuestras pequeñas historias con la gran historia de la salvación, saber que somos parte de un proyecto más grande que nuestras dificultades, nos permite estar permanentemente conectados, más allá de los límites del tiempo y del espacio. Rescatamos nuestra pequeña historia del olvido y la insignificancia, cuando nos sentimos miembros, cuando somos recordados por la comunidad que se interesa por nosotros. “Donde falta la memoria común, donde las personas no comparten el mismo pasado, no puede haber auténtica comunidad; y donde se quiera crear una verdadera comunidad, una

⁸⁴ Bernard Faivre, S.J., *Eucaristía y Memoria*, en *Selecciones de Teología* 32/8, (1969), 279.

memoria común tiene que ser creada... la medida de nuestra unidad tiene que ver con nuestras memorias comunes.”⁸⁵

La comunidad va identificando como parte de su historia, aquellos acontecimientos más significativos y los actualiza en celebraciones y aniversarios. Me parece que hay en la memoria de estos acontecimientos en las comunidades mexicanas un sentido teológico innato: se interpretan como acontecimientos salvíficos, como confirmaciones del camino compartido entre la comunidad y su Dios. Las comunidades reunidas en la escucha de la palabra y en la oración perciben, tal vez sin conceptos elaborados, que Dios ha estado con ellos, que nunca han estado solos.

Parte de la labor de acompañamiento de la Iglesia, es precisamente la interpretación de tales acontecimientos como cemento en el crecimiento de las comunidades. Pero también como interrupción cuando las estructuras comunitarias se tambalean con el peso de un proyecto cultural individualista y amnésico. Como dice M. Ashley esta labor mayéutica es aquella que se practica en las comunidades latinoamericanas y que se conoce en la Teología de la Liberación como concientización.⁸⁶

El compartir no es un mero fenómeno sociológico. Conformar una comunidad es mucho más que estar juntos. La comunidad puede mirar más en profundidad por qué y para qué estar juntos, dónde radican los lazos que nos conectan los unos a los otros, qué, o mejor dicho, quien les congrega. La tentación de estar juntos por el simple hecho de estar no corresponde a la verdad de la comunidad de discípulos. El ‘hagamos tres tiendas’, puede ser por el miedo a descender al compromiso cotidiano y seca la vida comunitaria.

⁸⁵ Richard Niebuhr, *The Meaning of Revelation*, (New York: MacMillan 1941), 115.

⁸⁶ Cfr. M. Ashley, *Interruptions...*, 241 (nota 109 al pie de página).

La vida comunitaria no suprime la individualidad, sino que la supone. La verdadera comunidad es aquella donde se reconocen y se valoran las diferencias como oportunidad de crecimiento y enriquecimiento mutuo. La vida comunitaria no excluye el conflicto. Imágenes idealizadas de comunidades perfectas son utopía. La comunidad crece y madura precisamente en la resolución de las dificultades.

No podemos plantear entonces en México una visión irenista y barata de la comunidad, de la paz y de la reconciliación. Si queremos una sociedad justa, deberemos construir sobre la verdad. En esta línea crítica Carlos Monsiváis el silencio oficial sobre la matanza de estudiantes universitarios en el Distrito Federal en 1968. “Falta que se acepte lo acontecido como parte sustancial de la historia del siglo XX en México, que llegue a los libros de texto, que se sepa que los causantes no pueden ser motivo de orgullo nacional a ningún nivel”.⁸⁷ Monsiváis relata que en términos casi nietzscheanos un político dijo que era tiempo de dejarnos de eso, y que recordar el 68 era oponerse al progreso y a la felicidad del pueblo mexicano.

“La historia es la gran enemiga del olvido, por eso hay quienes combaten la memoria y los hechos del pasado para inventarse un presente crítico y luminoso. El olvido es el cemento de los advenedizos, los que nunca arriesgaron nada ni lucharon por nada y quieren destruir lo que jamás construyeron. La memoria genera caos... desnuda a los provocadores, a los que liquidaron las fuerzas. La política sin memoria, como diría Marx, es tragedia y es comedia, porque se repite. En México, gracias al olvido, el pasado se imita y, como en una escenilla de gala, actores y público se suenan en un hecho histórico haciendo teatro. La política sin memoria es historicidio, esfuerzo inútil, motivo de burla”.⁸⁸

⁸⁷ Mónica Mateos-Vega, *Monsiváis llama a incorporar la gesta del 68 como parte esencial de nuestra historia*, en La Jornada, 8 de octubre de 2008, <http://www.jornada.unam.mx/2008/10/10/index.php?section=cultura&article=a05n1cu>

⁸⁸ Marcos Rascón, *Memorias del olvido*, en La Jornada, 31 de marzo de 2009, <http://www.jornada.unam.mx/2009/03/31/index.php?section=opinion&article=016a2ol>

¿Manifiestan nuestras eucaristías su profundo carácter político? ¿Son fuerzas que impulsan el compromiso social? Eucaristía, memoria, comunidad, política no son términos ajenos el uno al otro. Celebrar el memorial del Crucificado-Resucitado y construir la comunidad compasiva, solidaria y justa, están íntimamente vinculadas. La una sin la otra corre el riesgo del espiritualismo o de la praxis vacía de sentido. Es aquí que podemos aplicar el misticismo de ojos abiertos que proponía Metz.

En la lengua inglesa, recordar se dice *remember*. Me pareció muy interesante el comentario de John Paton cuando dice que la palabra está compuesta por el sufijo 're-', y la palabra 'member', (miembro). Re-member - recordar es entonces reunir, reunificar, hacer que un miembro que por alguna razón se había separado regrese, se convierta de nuevo parte del todo. Por eso dice que lo opuesto de recordar no es olvidar, sino des-membrar. Cuando olvidamos de dónde venimos, a quien pertenecemos entonces es como estar desmembrado.⁸⁹

“La memoria de lo vivido es la biografía de nuestra identidad. Somos, en realidad, aquello que recordamos ser, aquello de lo que podemos dar cuenta, con cierta coherencia, ante los ojos del otro, de los otros. La experiencia rememorada y narrada nos crea como personas que se pueden identificar con lo vivido, que, al narrarlo lo elaboran creativamente. Por eso nuestro presente tiene siempre la clave del pasado, que no existe sino en el recuerdo, y no como algo fijo, sino como la selección de lo que hacemos de un modo más o menos consciente sobre todo el flujo de lo vivido”.⁹⁰

La Iglesia, como comunidad anamnética, entiende la memoria de sus miembros como un compromiso para tenerlos presentes. Los que cerca y los

⁸⁹ Cfr., J. Patton, *Pastoral Care in Context*, (Louisville: Westminster/John Knox Press 1993), 28.

⁹⁰ Xavier Quinza LLeo, *Hacer memoria. El recuerdo, un valor olvidado*, en *Sal Terrae* 87/6, (1999), 491.

que no están. Los que piensan como nosotros y los que tienen visiones distintas. Y su acción pastoral tendrá que ver con recordarles y con recordarlos, es decir, con buscar formas creativas de mantener la comunión mediante una preocupación genuina por los que no están aquí.

3. La Iglesia como comunidad de memoria pro-vocativa

Cuando utilizamos el prefijo re- en palabras como representar, reconstruir, rememorar estamos apelando a una distancia temporal entre un acontecimiento y sus implicaciones en el presente. El pasado, aunque definitivamente quedó atrás, no está cerrado, es susceptible siempre de actualización, tiene esta capacidad pro-vocativa, interpelante.

Queremos ahora preguntarnos sobre el significado práctico del rememorar y sus implicaciones para la Iglesia mexicana como comunidad de memoria y esperanza. ¿Qué significa “hacer memoria”? Como ya lo planteábamos en el segundo capítulo siguiendo las investigaciones de Childs, para la comunidad hebrea la memoria siempre está ligada a la acción. No es simplemente un ejercicio mental intrapsíquico sino que recordar impulsa a hacer. Hacer memoria de alguien es tener presente ante sí a la persona objeto del recuerdo y decidir lo que se quiere hacer por ella. De la misma manera, no olvidarse de alguien quiere decir comprometerse a hacer algo por él o con él.⁹¹

El último paso del método teológico de Ellacuría habla del “encargarse de la realidad”; expresión que señala el carácter práctico de la inteligencia, que sólo cumple con lo que es, incluso en su carácter de conocedora de la

⁹¹Cfr., Guy Païement, *¿Qué significa hacer memoria?...*, 94.

realidad y comprensora de su sentido, cuando toma a su cargo un hacer real”.⁹²

La *memoria passionis* no puede ser un mero ejercicio reflexivo, sino que quiere ser una verdadera interrupción que sacuda el presente, lo interpele y lo lance hacia adelante con nuevas fuerzas. El recuerdo de Jesucristo es entonces una forma práctica de discipulado. “El recuerdo cristiano apela a la historia de los hombres como sujetos ante Dios y trata de forzar a los cristianos a aceptar el desafío práctico de esta historia”.⁹³ Es la memoria que se alza contra la impasibilidad, la insolidaridad y la indiferencia de una sociedad olvidadiza. Es la memoria que nos conduce éticamente a hacernos cargo del presente y del futuro. Es la memoria práctica que puede provocar una auténtica esperanza. Para decirlo simplemente en palabras de P. Ricoeur, “recordar es buscar darle un contexto a nuestra esperanza”.⁹⁴

Cuando se acusa a la Iglesia de que debería dedicar sus esfuerzos a convertir corazones en lugar de meterse en cuestiones de derechos humanos y justicia social, me parece que se planea un falso dilema. Cuando se produce la conversión de los corazones en el discipulado cristiano quiere decir que se afecta a la persona en su estrato más íntimo, desde el cual, todas sus dimensiones quedan afectadas. “Según el testimonio de los evangelios, tal cambio pasa por los hombres como una sacudida, afecta profundamente a la orientación de su vida, a su mundo de necesidades establecidas y, por lo tanto, a las situaciones sociales que en ellos influyen:

⁹² Ignacio Ellacuría, *Hacia una fundamentación filosófica...* 123.

⁹³ J. Baptist Metz, *La fe en la historia y en la sociedad...*, 85.

⁹⁴ P. Ricoeur, *Memory and Forgetting*, en Richard Kearney and Mark Dooley (eds.), “Questioning Ethics: Contemporary Debates in Philosophy”, (New York: Routledge Press 1999), 11.

lesiona e interrumpe los intereses propios y apunta a una revisión de la praxis acostumbrada y familiar”.⁹⁵

3.1. Los pobres son la memoria de Dios

Dios tiene un amor preferencial por los pobres no porque sean mejores que los demás, no porque sean más buenos en sentido moral o religioso, sino porque ellos ‘son pobres’ y viven en una situación que no es humana, que es contraria a la voluntad divina, nos recordaba Gustavo Gutiérrez.⁹⁶ Si sus miradas nos interpelan, si sus las memorias escuchadas desestabilizan nuestra comodidad entonces podremos sentir el impulso de la compasión, la solidaridad y la justicia. En ese orden. Frente a una sociedad olvidadiza, indiferente al sufrimiento, los pobres son memoria peligrosa que como Iglesia debemos activar a tiempo y destiempo.

La opción preferencial por los pobres ha sido una de las constantes en el magisterio latinoamericano desde Medellín. Las conferencias episcopales han insistido en la contradicción que se deja ver en un continente considerado ‘católico’, y la extrema desigualdad social que arrincona en la miseria a millones de personas. Sin embargo la brecha de división entre ricos y pobres parece ampliarse cada día más.

El compromiso que ha inspirado la reflexión teológica y la praxis de muchas comunidades en este sentido es muy variado de acuerdo a la región y los países. Las regiones del sureste mexicano se han distinguido por el compromiso activo de conformarse como una Iglesia pobre. Pero independientemente de cuantos, la conclusión es la misma: no se puede ser

⁹⁵ J. Baptist Metz, *Mas allá de la religión burguesa...*, 13.

⁹⁶ Gustavo Gutierrez, *On Job*, (New York: Orbis 1987), 94.

un autentico discípulo de Jesús sin una mirada compasiva y un compromiso efectivo hacia los necesitados. Esta no puede ser una cuestión optativa, es nuclear, no se puede hacer a un lado ni minimizarla. Si los pobres son la prolongación de la cruz de Jesús, nuestro ministerio profético tiene que ver con bajar a los pobres de la cruz.

La Iglesia que proclama la palabra, que celebra los sacramentos queda incompleta sin la diaconía, sin el servicio a los necesitados. Esta ha de ser siempre opción fundamental porque esa fue la tarea primordial de Jesús. Porque esa era su pregunta y su preocupación constante, era su lema y su principio de acción, era su impulso y su razón de ser: “El Espíritu del Señor está sobre mí, porque él me ha ungido para que dé la buena noticia a los pobres. Me ha enviado para anunciar la libertad a los cautivos y la vista a los ciegos, para poner en libertad a los oprimidos, para proclamar el año de gracia del Señor” Lc 4,18

Y la prioridad de Jesús corresponde a las prioridades de Dios. En toda la Escritura es constante esta predilección divina por los débiles, por los que sufren, por los que están desprotegidos y necesitados. En ellos se muestra en toda su extensión la gratuidad del amor divino. Así lo reconocía Bartolomé de las Casas: “del más chiquito y del más olvidado, Dios tiene la memoria muy viva y muy reciente”; así lo entendió cuando defendió a los indígenas contra los abusos de los conquistadores.⁹⁷ Para Gustavo Gutiérrez la memoria de Dios por los pobres tal y como aparece en la Escritura es siempre transformante:

⁹⁷ G. Gutiérrez, *Memoria y Profecía*, en “Acordarse de los Pobres. Gustavo Gutiérrez, Textos Esenciales”, (Lima: Fondo Editorial del Congreso de Perú 2004), 257.

“Se trata de una memoria que empuña el tiempo, subvierte lo que hay en él de indiferencia y cinismo, acumulado a lo largo de los años, ante la situación de los últimos de la historia, y lo convierte en un permanente, exigente y creativo presente de camino hacia Dios, de compromiso con el pobre y de combate por la construcción de un mundo justo y fraterno... El tiempo adquiere de esta manera, una urgente densidad salvífica y humana. Lejos de ser una categoría abstracta o de limitarse a ser una cansina sucesión cronológica, el tiempo deviene, gracias a la memoria, en un espacio de encuentro con el rostro de Jesús, el Hijo de Dios hecho carne, de encuentro asimismo con otras personas. En el tiempo se dan cita dos libertades: la de Dios que se revela en la gratuidad de su amor y la libertad humana que acoge ese don; la primera convoca y constituye la segunda”.⁹⁸

A lo largo de nuestras reflexiones hemos redescubierto que el Dios que confesamos es un Dios memorioso. Es fiel a sus promesas, porque no se olvida de la alianza que hizo con su pueblo. Pero también hemos descubierto nuestro correspondiente deber de recordarle y de recordarle en el modo en que vivimos: “Acuérdate que fuiste esclavo en Egipto y que Yahvé te sacó de allí...” Dt 5,15. Acordarse de Dios es actuar como él, tratar a los demás como él los ha tratado. Dt 24,18.

Es el mandamiento nuevo de Jesús a sus discípulos, y a través de ellos en la Iglesia a nosotros. “Ámense los unos a los otros, como yo los he amado”. Jn 13,34. El amor libre y gratuito de Dios, es el modelo del actuar del creyente; “es el contenido mayor de la memoria que indica el norte a la comunidad de discípulos de Jesús, cuyo cometido es, precisamente, ser signo de ese amor en la historia”.⁹⁹ ¿Cómo convencernos que el futuro de la humanidad está vinculado necesariamente al destino de los pobres? Jean Tonglet se pregunta si los pobres tienen historia. El sólo hecho de formular esta pregunta es ya una confirmación de su exclusión social. Ellos quedan como cifras de las estadísticas oficiales. Nuestra responsabilidad ética como

⁹⁸ Ibid., 58.

⁹⁹ Ibid., 260.

discípulos tiene que ver con “dejar constancia del sufrimiento de los pobres, de sus luchas, de sus esfuerzos titánicos por sustraerse de la fatalidad de la miseria”.¹⁰⁰ La verdadera lacra de la pobreza, más que la miseria misma, es la oscuridad. Las vidas desgarradas de los pobres a los que “la historia agrega el insulto del olvido”.¹⁰¹ Como Iglesia mexicana estamos hoy llamados a ser memoria de la memoria de Dios. Y la memoria de Dios son los pobres.

Es cierto que no está en nuestras manos la solución del desorden internacional imperante, de competencia, de exclusión. Una economía que se resiste a darse cuenta que lleva en su seno la ponzoña de la dominación y la exclusión. Pero hemos de “sentirnos poseedores de un impulso espiritual, nacido de la confianza en que las posibilidades inéditas e inauditas del Dios de Jesús son viables en la historia. Esta convicción origina resistencias a vivir en complicidad con el espíritu del tiempo, y sueños emancipadores que fuerzan a ir siempre más allá y a sobrepasar el sistema mundial vigente, sustituyéndolo por otro que haga factible la vida de sus víctimas”.¹⁰²

La memoria de los pobres y la solidaridad con los que sufren que puede ser un auténtico principio de liberación. “Vivida como fin en sí misma –más aún, como el más alto fin- esa solidaridad hacia y con los pobres se convierte en cimiento de esperanza de cara a la desesperanza”.¹⁰³ Podemos imaginar un país y una Iglesia pensados desde la ética de la responsabilidad y la

¹⁰⁰ J. Tonglet, *¿Tienen historia los pobres?*, en “¿Por qué recordar? Barcelona: Granica 2002), 52.

¹⁰¹ H. Arendt, *Essai sur la révolution*, cit. por J. Toglet, “¿Tienen historia los pobres?”..., 55.

¹⁰² Javier Victoria Cormenzana, *Otro mundo es posible. La utopía de la familia humana vs. el poder sacrificial del nuevo orden*, en RELAT 76, (2009), 22.

¹⁰³ Roberto Goizueta, *Caminemos con Jesús...* 184.

compasión, donde el otro no es alguien a quien sometemos para poder crecer, desde la experiencia de sentirnos parte del sufrimiento del otro, desde el convencimiento de que ‘no podemos llegar a ser nosotros mismos si el otro no nos señala el camino’, como asevera Reyes Mate.

“Esta actitud (la solidaridad entrañable) no se entiende sólo como disposición objetiva para aliviar el dolor y el sufrimiento de los otros, sino como genuina inclinación compasiva hacia quienes les es arrebatada la vida concreta, hacia su propio dolor, y carga sobre si su suerte y su destino. Combina el hecho –el alivio de la miseria- con la fuente de donde brota la actitud compasiva: las entrañas, condensando en un solo acto la realidad y la fuente, el hecho y el seguimiento, la compasión y la pasión por el otro”.¹⁰⁴

No es otra cosa sino el recuerdo de nuestra proveniencia como una comunidad de memoria, “El cristianismo comenzó como una comunidad de recuerdo y narración comprometida en el seguimiento de Jesús, cuya primera mirada estaba dirigida al sufrimiento de los otros”.¹⁰⁵ ¿Podremos aceptar el desafío de ser una comunidad de memoria y esperanza? ¿Nos atreveremos a aceptar la memoria de Dios –los pobres- como memoria nuestra? Si no lo hacemos, seguiremos dando vueltas y vueltas sobre nosotros mismos y nuestras estructuras.

Cuando nos planteamos el asunto del sufrimiento desde la memoria, podemos considerarlo como un asunto histórico, más que metafísico. Y es precisamente desde este ángulo que puede surgir la aceptación de la responsabilidad de los seres humanos para remediarlo. Este sería el fundamento de una ética de la responsabilidad y de la compasión.¹⁰⁶ La compasión surge como respuesta a la interpelación del rostro sufriente. Pero

¹⁰⁴ M. Pilar Aquino, *Nuestro clamor por la vida. Teología latinoamericana desde la perspectiva de la mujer*, (San José, Costa Rica: DEI 1992), 183.

¹⁰⁵ J. B. Metz, *Memoria passionis...*, 70.

¹⁰⁶ Cfr., María Teresa de la Garza, *Política de la memoria. Una mirada sobre Occidente desde el margen*, (Barcelona: Anthropos 2002), 19.

al mismo tiempo, la mirada compasiva refiere a la memoria, a hacer un recuento de las historias de sufrimiento que hay detrás de aquel rostro y a recuperar sus derechos pendientes, sus esperanzas rotas; y a tomar la parte de responsabilidad que todos hemos tenido en aquella situación. Según Metz, es la compasión que puede ser un principio de dialogo entre distintas confesiones e incluso con personas que no confiesen ningún credo.¹⁰⁷

Pero, ¿cómo podríamos hacer de la memoria una forma de mediación crítica en nuestra praxis social? Una vez más tenemos que apelar al poder salvífico de las narraciones peligrosas de nuestra historia. Las narraciones del Nican Mopohua y las narraciones de los mártires mexicanos. Las historias de los hombres y mujeres que han apostado por la libertad. La mediación del recuerdo de la libertad es de naturaleza práctica. Creemos en el poder de relatar historias peligrosas, porque en ellas se introduce, pervive y se trasmite el interés por la libertad. ¿Cómo podemos hacer de la práctica de la memoria un ejercicio liberador para nuestras comunidades?

El problema en la Iglesia Mexicana, como sucede en otros lugares también, es que la jerarquía eclesiástica reacciona frente a los cambios sociales que afectan a la justicia con timidez, recelo y a veces hasta conformismo, contrastando enormemente con su reacción cuando se trata de

¹⁰⁷ “Creo que se puede afirmar que todas las grandes religiones de la humanidad se concentran alrededor de una mística del sufrimiento. En mi opinión, aquí estaría la base de la coalición de las religiones para salvar y potenciar la compasión social y política en una oposición común contra las causas del sufrimiento inocente e injusto, con el racismo, contra la xenofobia... pero también contra la fría alternativa de una sociedad mundial, en la cual el ser humano desaparece cada vez más en los sistemas de economía y la técnica”. J. Baptist Metz, *La compasión. Un programa universal del cristianismo en la época de pluralismo cultural y religioso*, Conferencia pronunciada en Murcia en Octubre de 1999, <http://www.foroellacuria.org/publicaciones/metz-compasion.htm>

temas de moral. ¡Se nos olvida tan fácilmente que la moral social es también moral! La Iglesia mexicana, como comunidad de memoria y esperanza tiene, a mi modo de entender dos espacios concretos de ejercicio rememorativo. ¿Cuáles son a mi modo de ver los pobres a quienes hoy la Iglesia mexicana ha de ofrecer un espacio de memoria liberadora?

3.1.1. Nunca más una Iglesia sin nosotros

Thomas Massaro S.J. estaría fuera unos meses trabajando para la revista América y dejó para mí un poster que conservo con mucha gratitud en mi habitación. Es el poster del Congreso Nacional Indígena en México. Ahora mismo mientras escribo lo miro: hay en la parte superior un sol y una luna, más abajo están escritos los nombres de los distintos grupos indígenas mexicanos: amuzgo, aguateco, cora, cochimi, cúpaca, cakchiquel, cuicateco, cahíta, chatino, chichimeca, jonaz, chinanteco, chocho-popoluca, chol, chapaneco, chicomulteco, guarijío, huasteco, huave, ixil, ixcateco, jacalteco, kanjobal, ketchí, kikapú, kiliwa, kumiai, lacandón, mame, maya, matlatzinca, mayo, mazahua, mazateco, mixe-ayuuk, meco, motocintleco, náhuatl, rarámuri, solteco, seri, tzotzil, tzetzal, triqui, tepehuan, tlapaneco, tepehua, tojolabal, totonaca, teco, otomí, ópata, ocuilteco, purépecha, pima, pame, pápago, popoluca, pai pai, papabuco, quiché, wirarica, yuma, yaqui, zapoteco, zoque.

Los nombres están ilustrados con imágenes de los grupos y sus trajes típicos, además, algunas comidas tradicionales: chilacayote, jitomate, chile, maíz, amaranto, chayote, guayaba, camote. El título del poster es al mismo tiempo el lema del Congreso “Nunca más un México sin nosotros”. Yo creo que la Iglesia mexicana no podrá de verdad cumplir su vocación como

comunidad de memoria y esperanza si no se compromete de una manera más eficaz con las comunidades indígenas que siguen siendo consideradas dentro de los niveles más bajos de exclusión social. En la política estatal los sigue considerando objetos de programas asistenciales. Y hay que decirlo también, en la Iglesia tampoco se les consideran como interlocutores ni sujetos activos en las estructuras pastorales.

Ricardo Robles, un sacerdote jesuita recién fallecido estuvo trabajando por décadas en la Sierra Tarahumara con los rarámuris. El contaba que viviendo con ellos pudo transformarse de evangelizador en evangelizado. En uno de sus artículos, en los cuales siempre buscaba colocar la voz rarámuri antes que la propia, relataba: “Hace unos meses fui a saludar un amigo rarámuri que vive lejos, a ocho horas de mi pueblo; charlábamos animadamente cuando llegó un funcionario de Chihuahua y sin más, sin invitar, sin consultar, citó a la gente para que bailaran matachines ante otros funcionarios mayores. Mi amigo, que es autoridad en su región, trataba de explicarle que las danzas son sólo para el Dios, que no son para divertir gente, que son como rezar y que no se debe rezar a los turistas. El funcionario lleno de ira le respondió: - ‘Ustedes están atrasados porque no quieren el progreso’. Luego mi amigo me decía: - ‘Quisieran vernos con un tambor ahí en medio, bailando para que nos echen morralla’. Para los legisladores, al parecer, los indios deberían estar agradecidos porque bailando para el dios turismo podrán recoger limosnas del suelo. Esta visión racista es tan omnipresente que denota una política de Estado” ¹⁰⁸

¹⁰⁸ Ricardo Robles, *Para que no existan*, La Jornada 29 de octubre de 2008.

A lo largo de este trabajo hemos venido insistiendo que la racionalidad occidental, en su vertiente moderna ha conducido a un tipo de proyecto socio político que no ha respetado las culturas indígenas. Me parece que, en cierto modo, como Iglesia hemos sido parte de este proyecto.

Pero hemos también encontrado, que hay en la racionalidad occidental una vena diversa, aquella que proviene de Jerusalén y no de Atenas, la racionalidad anamnética, que es mucho más afín al carácter cultural autóctono, sobre todo en lo que ve al valor y uso del pasado y la memoria. Y hemos encontrado en la Iglesia también grandes figuras como Bartolomé de las Casas y Vasco de Quiroga que han sido testigos y defensores de esta vena que sigue abierta. Mi tesis es que es necesario recuperarla e incorporarla so pena de anular parte de lo que nosotros mismos somos como nación y como Iglesia mexicana.

Enrique Dussel ha venido hablando del 'ego moderno', que se hace presente en la Conquista y en la colonia: "el ego moderno ha aparecido en su confrontación con el no-ego; los habitantes de las nuevas tierras descubiertas no aparecen como 'otros', sino como lo mismo a ser conquistado, colonizado, modernizado, civilizado, como 'materia' del ego moderno".¹⁰⁹ Se comprenden entonces las otras culturas como periféricas, mientras que el ego moderno es el centro. Este tipo de comprensión se aplicará después dentro de la misma sociedad mexicana entre los blancos y mestizos contra los indígenas. Y no podemos callarlo, la Iglesia ha contribuido y sostenido, con cierta complicidad silenciosa, este tipo de construcción social.

"Nuestra población indígena es portadora de formas de cultura que no por distintas a las formas de vida urbana y aun mestizas, dejan de ser la base de una

¹⁰⁹ Enrique Dussel, *El encubrimiento del otro*, (Madrid: Nueva Utopía 1991), 46.

inconfundible personalidad nacional. ¿Integrarles a la corriente central del mestizaje y la modernidad crítica o aislarlos en sus zonas tradicionales de cultura? Nadie quiere en México reservaciones como las de Norteamérica.... Que puedan aportar a su propio ritmo, sin sacrificios de memoria, de los ritos y las maneras de entender la comunidad, de la vida y de la muerte”.¹¹⁰

La exclusión de las comunidades indígenas sigue siendo un asunto pendiente en nuestra configuración nacional y eclesial. Según los datos del último censo, en México la población indígena asciende a poco más de 12 millones de personas.¹¹¹ México es en valores absolutos el país con la población indígena más grande de América, aquí se hablan 85 lenguas y dialectos, si bien los estados del Centro, Sur y Sureste concentran el 80 ciento por ciento de la población indígena. Con argumentos modernos se ha venido justificando hasta ahora desde las cúpulas del poder político con un supuesto grado de superioridad en el conocimiento de lo que conviene a los ignorantes y pobres. “El sufrimiento de los indígenas es el precio necesario del proceso modernizador. La víctima se convierte en culpable de su imperfección, y el victimario, en su liberador, en su salvador ya que lo ayuda a mejorar”.¹¹²

Las propuestas políticas y planes gubernamentales van desde la postura romántica de que estas células culturales deberían conservarse, aunque esto implica protegerlas, separarlas, aislarlas. Hasta el polo opuesto que considera estas comunidades como un resabio premoderno, atrasado, supersticioso, y por tanto necesitado de ‘modernización’. En palabras de

¹¹⁰ Carlos Fuentes, *Por un progreso incluyente...* 115.

¹¹¹ INEGI, Instituto Nacional de Estadística y Geografía, <http://www.inegi.org.mx/inegi/default.aspx?s=est>.

¹¹² María Teresa de la Garza, *Política de la memoria...* 43.

Canclini: “un camino entre dos vértigos: ni las culturas indígenas pueden existir con la autonomía pretendida por ciertos antropólogos y folkloristas, ni tampoco son meros apéndices atípicos de un capitalismo que todo lo devora”.

¹¹³ La memoria indígena mexicana, según Reyes Mate, se puede parangonar a la memoria judía para la Europa concentrada en el pensamiento racional moderno. “El judío es el indígena”.¹¹⁴ Sugiere que urge recuperar la línea de pensamiento judío, refiriéndose particularmente en Benjamín y Rosenzweig que incluye pensar con experiencia, con tiempo y desde el otro. Un pensar donde tenga cabida el recuerdo y el agradecimiento.

El miedo de las corrientes modernizadoras encabezadas por la clase política es que el reconocimiento constitucional de las lenguas y culturas originarias en clave de autonomía pueda constituir un peligro de disolución o fragmentación de un estado nacional, pero según el historiador Miguel León Portilla, autor de “La visión de los vencidos”, sucede todo lo contrario, pues puede contribuirse al enriquecimiento mutuo como nación y como sociedad. “En cambio, los casos de relación asimétrica, con imposición cultural y lingüística de la sociedad dominante, llevan con frecuencia a tensiones y violentos conflictos.”¹¹⁵

En un antiguo mito tzotzil dice que los ladinos robaron el libro, es decir, la palabra escrita, y como resultado, ellos se definen como hombres de razón, distinguiéndose de los ignorantes indígenas. Pero dice también que ellos se

¹¹³ N. Canclini, *Las culturas populares en el capitalismo*, cit. por J. Martín-Barbero “Identidad, comunicación, modernidad” en H. Herlinghaus, M. Walker., “Postmodernidad en la Periferia...” 95.

¹¹⁴ Cfr., Reyes Mate, *Memoria de Occidente...*, 280.

¹¹⁵ Entrevista a Miguel León Portilla, La Jornada, 28 de octubre 2008.

quedaron con la tradición oral, desde donde tercamente han resistido los embates del olvido institucional. Quedan los relatos antiguos, quedan las memorias transmitidas hasta hoy. “No morirá la flor de la palabra. Podrá morir el rostro oculto de quien la nombre hoy, pero la palabra que vino desde el fondo de la historia y de la tierra, ya no podrá ser arrancada por la soberbia del poder... Siempre viviremos. Al olvido sólo regresaran quienes rinden su historia”.¹¹⁶

Es un imperativo moral revalorar las formas de memoria indígena que se conservan en aspectos estructurales de sus relaciones: en los derechos y responsabilidades de los miembros de la familia, en toma de decisiones, en las formas de autoridad moral y jurídica, celebraciones y duelos, jerarquía de valores, apreciación de amistad y compadrazgo, contratos, posesión de tierra y en general la relación con el mundo natural, etc. Estas comunidades son ahora conscientes de que han sido excluidos del discurso nacional y que no son menos importantes, ni menos valiosas sus memorias y el resto de sus formas culturales.

En la entrada del Museo Nacional de Antropología se encuentra la siguiente inscripción: “En la grandeza de su pasado, los pueblos encuentran el coraje y la confianza para enfrentar el futuro. Mexicano, contéplate a ti mismo en el espejo de esta grandeza. Extranjero, ve aquí la prueba de la unidad del destino humano. La civilización pasa, pero la humanidad siempre se preserva en la gloria de los que han luchado para construir esas civilizaciones”. Aunque la presencia indígena sea constante en murales, museos, esculturas públicas, en realidad parece tratada como un mundo

¹¹⁶ Cuarta declaración de la Selva Lacandona, 1 de enero de 1996. Cit. por., María Teresa de la Garza, *Política de la memoria...*, 74.

muerto. Un mundo único, admirable, pero muerto. El discurso oficial, traducido al lenguaje de artes plásticas o de los museos, exalta este mundo muerto como la semilla que dio origen al México de hoy. De este pasado glorioso nos sentimos orgullosos. Pero los indígenas están vivos, relegados, ignorados, negados. Desconectados de ese pasado glorioso tanto como de la construcción del presente y el futuro.

Creo sinceramente que sin integrar esas memorias no estamos completos. Sin ellas estamos destinados a repetir una y otra vez como nación y como Iglesia, esquemas de dominación y exclusión. “En un país gana el futuro quien llene el recuerdo, acuñe los conceptos y explique el pasado”, decía Michael Stürmer. De alguna manera entre los vencedores de ayer y los de hoy hay un vínculo que quiere perpetuar sus intereses de triunfo. Por eso quiere legitimar lo que ha acontecido a través del relato. Pero si la memoria de los excluidos surge en el presente, si damos espacio a las voces que no hemos escuchado, se pueden descubrir aspectos inéditos de lo que somos, y podemos imaginar las cosas de otro modo.¹¹⁷

“En el neoliberalismo, mi escuálido escudero, la historia se convierte en un estorbo por lo que representa de memoria, se promueven los posgrados del olvido, y la minuciosa estadística de las trivialidades del poder son objeto de estudio y de grandes y profundas disertaciones... los poderosos son los héroes porque son los poderosos, y los villanos son los eliminables, los ‘expendables’, es decir, los negros, los amarillos, los chicanos, los latinos, los indígenas, las mujeres, los jóvenes, los presos, los migrantes, los jodidos, los homosexuales, las lesbianas, los marginados, los ancianos y, muy especialmente, los rebeldes”.¹¹⁸

Que bien que en medio de un panorama tan desafiante como el antes planteado, puedan también percibirse luces de esperanza. Que alentador que

¹¹⁷ Cfr., María Teresa de la Garza, *Política de la memoria...*, 75.

¹¹⁸ Marcos, *Cuentos para una soledad desvelada*, cit. por María Teresa de la Garza, *Política de la memoria...*, 87.

podamos descubrir que las esperanzas no cumplidas del pasado, encuentren algún cause real finalmente en y desde las mismas comunidades indígenas. Me refiero a la creación de una Universidad Indígena en México. Si bien el acceso a la educación superior en nuestro es menor al 10 por ciento de la población, en el caso de los indígenas los porcentajes son más preocupantes. El número de jóvenes indígenas que accede a la educación universitaria es menor al uno por ciento, debido a factores diversos y complejos.

Por eso que esperanzador es la creación de esta nueva Universidad que construye en Pichátaro Michoacán, con la donación de unos terrenos que la comunidad purépecha donó para este propósito. Pero especialmente esperanzadoras son las carreras que se ofrecen: la licenciatura en Desarrollo Sustentable que cuenta con especialidades de agroecología, manejo de recursos naturales y tecnologías alternativas; o la licenciatura en Gestión Comunitaria y Gobierno Locales, la cual contempla las especialidades de Gestión Pública y Derechos de Autonomía de los Pueblos Originarios. Está también la licenciatura en Arte y Patrimonio Cultural con especialidad en Música y Diseño Artesanal; finalmente la licenciatura en Lengua y Comunicación Intercultural que cuenta con las áreas de Comunicación Intercultural, Lingüística Aplicada y Tradición Oral y Literatura de los Pueblos Originarios.¹¹⁹

Una noticia como esta es una verdadera luz de esperanza en el horizonte, y como Iglesia mexicana tenemos que apoyar esta iniciativa fuertemente.

¹¹⁹<http://www.uniportunidades.com.mx/universidad/2026/0/Universidad+Intercultura+Indigena+de+Michoacan>.

3.1.2 Memorias femeninas

Me parece que la otra gran memoria pendiente de la Iglesia mexicana son las mujeres. Ellas también han sido excluidas de la historia oficial. Ellas parecen ser una nación ‘fuera de México’.¹²⁰

“Para las mujeres que participaron en los movimientos armados o en el proceso político no se han erigido monumentos, ni para las mujeres indígenas que defendieron Tenochtitlán al lado de Cuauhtémoc, ni para Leona Vicario, otra mujer que participó en los preparativos del movimiento independentista, ni para las mujeres maderistas, ni tampoco para las soldaderas que acompañaron a sus esposos durante las luchas de la Revolución... pero en la Ciudad de México como en muchas otras ciudades de la Republica Mexicana, se encuentran monumentos a la Madre que recuerdan la mujer en uno de sus papeles ahistóricos”.¹²¹

Verena Radkau y Gabriela Cano consideran que la historia de la mujer no se ha escrito, pero no porque sea una historia olvidada, es sólo que se trata de una historia desatendida.¹²² Junto con otras historiadoras y teólogas contemporáneas consideran que las mujeres han sido abordadas en la historia ocasional y marginalmente, se les ha recluido en espacios femeninos ‘privados’, y como tales, por definición, ahistóricos. Se puede hablar de una invisibilidad historia femenina.

Gustavo Gutiérrez recordaba que la historia ha sido siempre escrita por manos blancas, por manos masculinas, por manos dominantes.¹²³ Las sociedades patriarcales como la mexicana, conservan las genealogías

¹²⁰ C. Monsivais, *Identidad Nacional. Lo sagrado y lo profano*, en “Memoria Mexicana, 3, Numero temático México: identidad y cultura nacional, 37-46. cit por. Ute Seydel, ‘Narrar historia (s), 72.

¹²¹ Ibid., 88.

¹²² G. Cano/ V. Radkau *Lo privado y lo público o la mutación de los espacios*, en V. Salles, E. McPhail, *Textos y Pretextos. Once estudios sobre la mujer*, (El Colegio de México: México 1994) cit. por U. Seydel, *Narrar Historia (s)...*, 34.

¹²³ Gustavo Gutierrez, *Where Hunger Is, God Is Not*, en The Witness, Abril 1976, 6.

masculinas borrando las huellas de las mujeres y otros grupos minoritarios con políticas de memoria donde unos quedan subordinados a otros.

“Simbólicamente, no hemos tenido la oportunidad de legitimar las experiencias de vida de otras mujeres, es decir, de integrarlas a nuestro presente para conferirle autoridad a esos saberes y perspectivas femeninas: no somos ‘iniciadas’. ¿Quiénes podrán iniciarnos o investirnos de autoridad sino nosotras mismas?”¹²⁴

Como en la mayoría de los países latinoamericanos la mujer ha sido ‘lo último de lo último’ a nivel social. Muchas y variadas razones culturales han intervenido; se le confina a tareas caseras, se le considera poco apta para responsabilidades públicas, se le paga automáticamente menos por ser mujer, incluso se le ‘mata’ por el hecho de ser mujer.¹²⁵ ¿De dónde puede surgir el poder de la esperanza sino del recuerdo?

Mercedes Navarro comentando el pasaje de las mujeres temerosas que van a ungir a Jesús en el evangelio de Lucas dice que su miedo tenía que ver con el olvido. “el primer día de la semana, de madrugada, fueron al sepulcro... encontraron corrida la piedra, entraron y no encontraron el cuerpo del Señor...no sabían que pensar, estaban muy asustadas y miraban al suelo” Lc 24, 1-5. Es cuando recuerdan, que se llenan de alegría y confianza: “Recordaron sus palabras, volvieron al sepulcro y anunciaron todo esto a los Once y a los demás”. v. 8-9. Esta es una constante en el evangelio de Lucas, recordar ayuda a no temer. Como cuando el ángel le anuncia a Zacarías el nacimiento de su hijo, le dice que no tema, pero Zacarías olvida de que manera y con qué resultados Dios ha intervenido en casos similares

¹²⁴ M. Teresa Aedo Fuentes, *Beber de Mnemosine...*, 6

¹²⁵ Este es el caso de los feminicidios en Ciudad Juárez, por ejemplo. Se puede ver el manuscrito de Nancy Pineda-Madrid, *A Theological Impasse, Feminicide and Hope*, que será publicado en María Pilar Aquino, Carmen Servitje and Rafael Luevano (eds.), “Rupture Bodies, Sacred Lives: Women’s Sexuality and Human Dignity (Forthcoming 2010/2011). Citado con permiso del autor.

(ancianidad, esterilidad). Su olvido provoca falta de confianza y duda. Por eso enmudece.

“La memoria y las narraciones de los recuerdos ahuyentan el miedo y ayudan a los humanos a superarlo, pero ni lo reprimen ni inhiben la conciencia de la pequeñez y vulnerabilidad que el temor expresa. El problema llega cuando se reprimen el miedo y la inseguridad radical de ser humanos. En ese caso se manipulan la memoria y sus narraciones, se crea la ideología como antídoto inútil, y el recuerdo no ayuda a los humanos a construir un futuro abierto, inclusivo y creativo... El testimonio de una experiencia para ser contada, cuyo memorial refuerza y reaviva la identidad humana y espiritual del creyente, tanto como la identidad comunitaria y dialogante”.¹²⁶

¿Qué podemos hacer como Iglesia mexicana para fomentar la recuperación de las memorias femeninas? ¿Qué Iglesia resulta allí donde se atreven a convalidar las historias de mujeres que han hecho procesos para crecer como sujetos ante Dios y ante una sociedad machista, como se considera la mexicana? Se necesita desarrollar un proceso hermenéutico en clave femenina, que atienda al estilo cultural específicamente mexicano. El reto es mayor cuando reconocemos que dentro de lo femenino en México hay aun muchas diferencias: entre una universitaria de la capital y una indígena en la Sierra Tarahumara, entre una trabajadora en una maquiladora en la frontera con una mujer de pueblo en los Altos de Jalisco.

“Cada vez que recordamos las experiencias de opresión, nos vuelven a lastimar y a doler. Pero la experiencia de solidaridad y el proceso de liberación también se encuentran presentes en nuestra memoria. Y vuelven a alegrarnos e impregnarnos de coraje”.¹²⁷ No podremos imaginar círculos de mujeres en nuestros grupos parroquiales que se pregunten: “¿podemos tener

¹²⁶ Mercedes Navarro, Ellas recordaron sus palabras. *Memoria, narración y gratuidad*, en Sal Terrae 87/6, (1999), 473.

¹²⁷ I. Richter Reimer, *De la memoria a la novedad de la vida*, en A. M. Tepedino y M. P. Aquino (Eds.), ‘Entre la indignación y la esperanza. Teología feminista latinoamericana’, (Bogotá: Indo-American Press 1998), 134.

realmente una memoria que sea nuestra? ¿Cómo recuperaremos los silencios de la historia y lo que nunca fue nombrado? ¿Cuáles son en nuestro caso los lugares de memoria, sus contenidos, sus vías de transmisión? ¿Cómo podremos contrarrestar los efectos adversos de las políticas de la memoria dominante?”¹²⁸

Elisabeth Schüssler Fiorenza ha venido desarrollando un método de acercamiento a la Escritura desde una perspectiva femenina. Ha querido construir nuevas estructuras conceptuales que provean a las mujeres contemporáneas las herramientas para ir a la Biblia y a la tradición en un movimiento de solidaridad empática con las historias de mujeres que allí se encuentran, de modo que puedan ser una motivación en sus luchas de liberación.

“Las feministas cristianas reclaman los sufrimientos y luchas de sus hermanas en el pasado a través del poder subversivo de la memoria. Si la esclavitud y la colonización de las personas se hacen totales cuando su historia es destruida, entonces la hermenéutica bíblica feminista tiene la tarea de convertirse una memoria peligrosa que reclama el sufrimiento y el compromiso de los muertos. Tal memoria subversiva no solo mantiene vivos los sufrimientos y las esperanzas de las mujeres cristianas en el pasado sino que también permite una solidaridad universal de hermandad con las mujeres del pasado, presente y futuro que siguen la misma visión”.¹²⁹

Cuando la historia se escribe se hace en cierto modo una construcción de las memorias, construcción que lleva consigo siempre una visión particular de quien redacta, una intención concreta. Schüssler Fiorenza propone entonces una hermenéutica bíblica en clave feminista quiere decir que es necesario re-construir esas memorias detectando aquellos elementos

¹²⁸ María Teresa Aedo Fuentes, *Beber de Mnemosine y Leto*, en *Con-spirando* 51, (2005), 4.

¹²⁹ Elisabeth Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her, A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins* (New York: Crossroad 1984), 31.

contextuales que promueven una visión exclusivamente masculina de la revelación y de la respuesta humana a la revelación. Esta hermenéutica incluye en un primer momento la sospecha, asumiendo que los textos bíblicos y sus interpretaciones han sido hasta ahora androcéntricas y sirven a estructuras patriarcales. Será pues necesario evaluarlas críticamente. Luego sugiere un paso proclamativo, recuperando aquellos textos que hablan de liberación y dignidad de la mujer. Enseguida la hermenéutica de remembranza que mira a las tradiciones bíblicas para descubrir la historia de las mujeres como memoria peligrosa: mujeres que fueron o víctimas o agentes activos del cambio de la historia: “debemos buscar modelos heurísticos que exploren la participación histórica de las mujeres en desarrollos publico-sociales y sus esfuerzos por comprender y transformar las estructuras sociales”.¹³⁰ Por último, una hermenéutica de actualización creativa que amplifica las narraciones bíblicas para contar la historia completa de las vidas de las mujeres.¹³¹

De lo que se trata entonces es de descubrir esos silencios acerca de la experiencia histórica de las mujeres y de sus contribuciones a la sociedad y la Iglesia, silencios producidos por un lenguaje, unos textos y unos modelos históricos de construcción exclusivamente masculinos, para encontrar maneras de ‘romper’ esos silencios y proponer nuevas narrativas. Elizabeth Johnson sugiere por su parte cuatro prácticas de memoria empleadas por aquellos que buscan recordar a las mujeres: recuperar memorias perdidas,

¹³⁰ E. Schüssler Fiorenza, *Bread not Stone, The Challenge of Feminist Biblical Interpretation*, (Boston: Beacon Press 1984), 108.

¹³¹ Cfr. E. Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her*, 32-36.

rectificar distorsiones, reafirmar valores, y renombrar los silencios que han rodeado las vidas de las mujeres delante de Dios.¹³²

Necesitamos convalidar y alentar los grupos de reflexión de mujeres en nuestras comunidades. La mirada memoriosa sobre el pasado desde las mujeres percibe cosas diversas. Sobre nuestra historia mexicana y sobre nuestra Iglesia mexicana. “Compartimos las mismas visiones liberadoras y los compromisos con las mujeres en el pasado. No estamos llamadas a la mera empatía o a identificarnos con sus luchas y esperanzas, sino a continuar nuestras luchas en solidaridad con ellas. La memoria y la remembranza redescubierta y mantenida viva en la reconstrucción histórica y actualizada en celebraciones rituales, nos impulsa, en solidaridad histórica con ellas a comprometernos en lucha continua contra el patriarcado en la sociedad y en la Iglesia”.¹³³

La miradas femeninas capaces de ver no únicamente a los grandes héroes sino a quienes estaban detrás de ellos pueden ayudarnos como Iglesia a ver el horizonte completo y no sólo una parte. Necesitamos, como decía Luis González no solo una historia patria, sino también una historia matría. De lo que se trata no es de tener más datos, sino de mirarlos de otro modo, y entonces de sentirse parte de ellos.

“Creo que es importante tener todo esto en cuenta para poder trabajar con nuestra memoria de mujeres...dejaremos de percibirnos como seres carentes e incompletos de memoria y de historia. El pasado que no quedo consignado no será ya una especie de abismo vacío oscuro y silencioso que nos trague y enmudezca

¹³² Cfr., Elizabeth Johnson, *Friends of God and Prophets*, (New York: Continuum 1999), 142.

¹³³ E. Schüssler Fiorenza, *Bread not Stone...*, 115.

desconfigurando nuestra identidad. Podremos afianzar y reivindicar nuestra perspectiva para definir nuestras propias 'políticas de memoria'.¹³⁴

Las memorias peligrosas femeninas en la Iglesia mexicana no han sido escuchadas. Muchas resistencias vienen de las mismas mujeres fruto de una larga tradición predominantemente patriarcal e incluso, machista. Creo que la redención de tales memorias ha de venir de las mismas mujeres. Quisiera terminar este capítulo no con mis palabras, sin conclusiones personales, sino escuchando la voz de una mujer:

"Me siento tentada a decir que la memoria de las mujeres es como una cuenta regresiva en la historia de la humanidad. Sí, creo que existe en la memoria de las mujeres un descuento, es decir, un contar que va en sentido contrario al uso. Algo se cuenta que desata las cifras del miedo y de la culpabilidad, que desata las cifras de la arrogancia y de la pretensión masculina, algo se cuenta que va hacia un punto cero, punto de síntesis que adviene como señal de partida, de vuelo, de rebasamiento. En suma, un descuento que es una construcción de tensión y de excitación.

Este descuento es excitante porque desemboca para nosotras en la creación. Porque contando la historia al revés, la que escribe deshace una a una las sucesivas capas de mentiras que se han depositado en ella a lo largo de la memorización obligatoria que le fue impuesta por el relato patriarcal. Si hubo mucho 'de memoria' en nuestras vidas, pero jamás aprendimos la memoria de la opresión y la alienación. Jamás aprenderemos de memoria la mentira. La cuenta regresiva tiene esto de fascinante; cuanto más descontamos, más sentido adquiere nuestra historia, cuando mas descontamos, más cerca nos ponemos de lo que verdaderamente cuenta para nosotras. El descontar es a la vez nuestra memoria virtual y nuestra memoria anticipadora, una memoria que interroga intensamente las grandes líneas de vida en nuestras manos. Cuando más descontamos, más soltamos nuestros puños que el dolor y la ira habían cerrado, sustrayendo de esta manera a nuestra mirada las bellas letras trazadas en los recovecos de las palmas".¹³⁵

¹³⁴ María Teresa Aedo Fuentes, *Beber de Mnemosine y Leto*, en *Con-spirando* 51, (2005), 6.

¹³⁵ Nicole Brossard, *Memoria: holograma del deseo...*, 8.

Excursus

La propia Iglesia en la asunción de la responsabilidad del pasado

Ante la pregunta sobre las formas concretas en las que la Iglesia Mexicana puede cumplir su misión de ser una comunidad de memoria y esperanza, me parece particularmente importante y oportuno reflexionar sobre su no-inocencia y sobre su capacidad de autocrítica como testimonio de su condición peregrina.

Nosotros, como Iglesia, en nuestras propias estructuras, estamos absolutamente necesitados de redención. Creo que sólo desde esta actitud podremos recuperar credibilidad, no por la autoridad de nuestras palabras, sino por nuestra capacidad de generar comunidades compasivas, justas y solidarias: comunidades reconciliadas.

Christian Duquoc cree que no se puede dudar, que la Iglesia carga consigo rastros de su pasado, y no puede ser de otro modo, porque se trata de una comunidad que camina en la historia. Estos rastros dan testimonio tanto de los retos como de los problemas que ha confrontado, muestran sus glorias pero también sus límites; límites que pueden incluso llegar a ser obstáculos para la esperanza que se celebra en la memoria del Crucificado-

Resucitado.¹ Cree que la memoria sin interpretación puede prolongar resentimientos y odios a nivel social, y en la Iglesia, puede incluso cegarnos y hacernos pensar que el presente es la eterna repetición del pasado, limitarnos para percibir la necesidad de cambio. Por eso la necesidad de discernimiento y purificación continua.

“La gente no espera que en la Iglesia no haya conflictos, ni que en ello resida la santidad de la Iglesia, sino que los conflictos traten de resolverse de manera más humana, más fraterna, en lugar de barrer con todo lo que a uno le molesta. La gente puede comprender que la Iglesia tenga miedo, pero no que eluda las cuestiones y los problemas”.²

En la Bula de convocatoria del Año Santo del 2000 *Incarnationis mysterium* se dice que entre los signos que oportunamente pueden servir para vivir con mayor intensidad la insigne gracia del jubileo, se encuentra la purificación de la memoria. Se habla de un proceso orientado a la liberación personal y comunitaria del resentimiento y la violencia que las culpas pasadas han dejado, a través de una valoración histórico-teológica; un proceso que conduzca a un reconocimiento de la culpa y consecuentemente hacia la reconciliación. A este propósito, la Comisión Teológica Internacional preparó un documento sobre la memoria y el reconocimiento de las culpas del pasado en la Iglesia. ¿Ha sido en su historia la Iglesia mexicana cómplice en el silenciamiento de memorias peligrosas? ¿De qué lado hemos estado en las luchas por la libertad y la justicia? ¿De qué y a quien tendríamos que pedir perdón como Iglesia?

Cuando miramos el pasado eclesial, según este documento, en primer lugar hay que tener en cuenta la ‘reciproca extrañeza’ entre los sujetos que lo

¹ Cfr., Christian Duquoc, *The Ambiguous Role of Memory in the Church*, en AAVV “On the Threshfold of the Third Millennium” (London: SCM Press 1990), 39.

² José Ignacio González Faus, *La interpelación de las Iglesias....* 100.

interpretan y los eventos recordados mismos. Los acontecimientos pasados son eso, ‘pasados’, y por lo tanto irreducibles totalmente a los criterios actuales, poseen ellos mismos una densidad y complejidad objetivas, de ahí la necesidad de una investigación histórica crítica.

Al mismo tiempo, es necesario encontrar entre el sujeto que interpreta y el objeto interpretado una ‘cierta pertenencia’, sin la que no sería posible alguna conexión y comunicación entre pasado y presente. Aquí entrarían todas las vías de comunicación posible entre el pasado y el presente: textos, monumentos, tradiciones, etc. Debe tomarse en cuenta también la pre-comprensión del intérprete sobre los eventos interpretados, los motivos de su investigación y las dificultades lingüísticas entre un evento pasado y las herramientas presentes.

Finalmente, fruto del esfuerzo cognitivo y valorativo del intérprete se puede dar una osmosis o ‘fusión de horizontes’ con la memoria analizada. En esto consistiría propiamente la comprensión de la memoria. Es decir, la inteligencia correcta de los eventos pasados y sus significados para quien interpreta, su mundo, el presente y el futuro: la memoria se vuelve capaz de suscitar nuevos horizontes.

“ Captar el testimonio del pasado quiere decir alcanzarlo del mejor modo posible en su objetividad, a través de todas las fuentes de que se pueda disponer; juzgar la corrección de la propia interpretación significa verificar con honestidad y rigor en qué medida pueda haber sido orientada, o en cualquier caso condicionada, por la pre-comprensión o por los posibles prejuicios del intérprete; expresar la interpretación obtenida significa hacer a los otros partícipes del diálogo establecido con el pasado,

sea para verificar su relevancia, sea para exponerse a la confrontación con otras posibles interpretaciones”.³

Valdría la pena preguntarse quién ha escrito la historia de la Iglesia mexicana. ¿Se podrá juzgar con los mismos criterios que hemos usado para juzgar la historia general de México? ¿Es la historia de la Iglesia mexicana también una historia de vencedores? ¿Hay por ejemplo, voces de indígenas y de mujeres en la historia de la Iglesia en México?

El documento de la Comisión Teológica Internacional dice sobre la necesidad de la purificación de la memoria histórica: “En cuanto tal, la purificación de la memoria requiere «un acto de coraje y de humildad en el reconocimiento de las deficiencias realizadas por cuantos han llevado y llevan el nombre de cristianos» y se basa sobre la convicción de que «por aquel vínculo que, en el Cuerpo místico, nos une los unos a los otros, todos nosotros llevamos el peso de los errores y de las culpas de quienes nos han precedido, aun no teniendo responsabilidad personal y sin pretender sustituir aquí al juicio de Dios».”⁴

Según esta Comisión, la purificación de la memoria lleva consigo algunos principios de tipo moral. No es un mero proceso reflexivo sino que implica la modificación en el presente de actitudes y prácticas. Estos principios son:

a) “El principio de conciencia. La conciencia, tanto como *juicio moral* cuanto como *imperativo moral*, constituye la valoración última de un acto en relación con su bondad o maldad ante Dios. En efecto, tan sólo Dios conoce el valor moral de cada

³ Comisión Teológica Internacional, *Memoria y Reconciliación...* http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20000307_memory-reconc-itc_sp.html.

⁴ Comisión Teológica Internacional, *Memoria y Reconciliación, La Iglesia y las culpas del pasado*, Introducción, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20000307_memory-reconc-itc_sp.html.

acto humano, aún cuando la Iglesia, como Jesús, pueda y deba clasificar, juzgar y en ocasiones condenar algunos tipos de comportamiento.

b) El principio de historicidad. Precisamente en cuanto cada acto humano pertenece a quien lo hace, cada conciencia individual y cada sociedad elige y actúa en el interior de un determinado horizonte de tiempo y espacio. Para comprender de verdad los actos humanos y los dinamismos a ellos unidos, deberemos entrar, por tanto, en el mundo propio de quienes los han realizado; solamente así podremos llegar a conocer sus motivaciones y sus principios morales. Y esto se afirma sin perjuicio de la solidaridad que vincula a los miembros de una específica comunidad en el discurrir del tiempo.

c) El principio de cambio de «paradigma». Mientras que antes de la llegada del Iluminismo existía una especie de ósmosis entre Iglesia y Estado, entre fe y cultura, moralidad y ley, a partir del siglo XVIII esta relación ha quedado notablemente modificada. El resultado es una transición de una sociedad sacral a una sociedad pluralista o, como ha sucedido en algunos casos, a una sociedad secular; los modelos de pensamiento y de acción, los llamados paradigmas de acción y de valoración, van cambiando. Semejante transición tiene un impacto directo sobre los juicios morales, aun cuando este influjo no justifica en modo alguno una idea relativista de los principios morales o de la naturaleza de la misma moralidad”.⁵

El proceso de purificación de la memoria, incluye así la participación de una justa valoración histórica y de una profunda mirada teológica; ha de vivirse en la Iglesia con una continua invocación de la asistencia del Espíritu Santo, para no caer en el resentimiento o en la autoflagelación. Volver al pasado con verdad no es un proceso de amnistía. Dar voz a la memoria, interpretarla y redimirla, se convierte en una provocación al presente adormilado, impasible, insolidario. ¿El deterioro moral que ha provocado el escandaloso aumento de violencia en México es consecuencia solo de las fracasadas políticas neoliberales que nuestros gobiernos se

⁵ Cfr., Comisión Teológica Internacional, *Memoria y Reconciliación*, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20000307_memory-reconc-itc_sp.html.

empeñan en seguir aplicando? ¿No tenemos nosotros como Iglesia cierto grado de responsabilidad?

Una investigación histórica crítica, y una subsecuente interpretación teológica de nuestra historia eclesial nos llevaría a un proceso de autentica purificación y redención de la memoria. ¿No sería un signo elocuente para la sociedad mexicana, como lo fue para el mundo el testimonio de Juan Pablo II pidiendo perdón por los pecados de la Iglesia, que Iglesia de México realizara un acto público de perdón? ¿No desencadenaría entre nosotros un camino de reconstrucción de las grandes tradiciones de presencia eclesial comprometida con la libertad, como lo fueron Bartolomé de las Casas, Vasco de Quiroga o los mártires mexicanos? Este podría ser un elemento fundamental en la comprensión de la Iglesia mexicana como comunidad de memoria y esperanza.

Conclusiones

Pensar en cambios estructurales a nivel eclesial en México es pretensioso. Más bien creo que se trata de atreverse a planear preguntas incómodas, de traer al diálogo memorias peligrosas de nuestra historia, de recuperar nociones que son centrales en el proyecto de Jesús sobre el reino de Dios para que interrumpan las estructuras y proyectos sociales y eclesiales vigentes. Metz hablaba de fortalecer una cultura de la memoria, de proteger aquellas memorias que intentan ser eliminadas. En tiempos de amnesia cultural necesitamos una cultura samaritana, que insista en la compasión, la memoria, la justicia, la solidaridad, la reconciliación y la esperanza.

Herederos de las consecuencias que la modernidad y la postmodernidad europeas, primero por sangre y mezcla cultural presente en nuestra tierra por más de cinco siglos, y luego por la globalización contemporánea que alcanza todos los niveles de la vida social, nos encontramos entrampados en proyectos tecnocráticos poco críticos. Modelos de hombre y de sociedad que no hacen justicia a nuestra identidad y a nuestra historia. Se pretende conformar una sociedad uniformante, pragmática, estandarizada a parámetros marcados por las leyes económicas, de la que deriva un sujeto individualista, indiferente al sufrimiento, insolidario, olvidadizo.

Hemos encontrado que la recuperación de las memorias ‘breves’ y ‘peligrosas’, de los grupos en las pequeñas comunidades mexicanas abren

la posibilidad dinámica de construir y reconstruir sistemas de relaciones nuevas, de recuperar valores perdidos, encontrar sentidos olvidados, y sobre todo, de suscitar la creatividad de imaginar un futuro distinto. “Recuperando por una parte las memorias ocultas, pero sobre todo re-significando los recuerdos y redefiniendo los olvidos. Ambos son necesarios para proyectar un futuro”.¹ El imperativo de recordar, como dice P. Ricoeur, tiene que ver con “abrir un futuro al pasado”. La gente que vivió antes que nosotros también tuvo proyectos, lo que equivale a decir que tuvieron un futuro, el cual ahora forma parte de nuestro pasado.² Hemos de reconocerlo y darle voz.

La formación de la conciencia histórica de los mexicanos es el resultado de la confrontación de diversas formas de autocomprensión; de las afirmaciones y negaciones que cada grupo hizo de sí y de sus adversarios; de la determinación de unos sectores para imponer a otros su propia imagen de pasado, y de la decisión de muchas comunidades indígenas y campesinas de resistir y conservar su propia identidad.³ Es tiempo de reconciliación. Tenemos que tomar medidas para que nuestro futuro como Iglesia y como sociedad mexicana sea viable, y para eso necesitamos reconciliarnos con nuestro pasado personal y social. Hemos de reavivar la capacidad crítica de nuestra esperanza, como asegura Metz.⁴

Pero no se trata de un modo superficial e idealizado de relacionarnos con el pasado ocultando el dolor; ni tampoco una aclaración conciliadora de lo acontecido con una interpretación dulzona en el presente. Se trata de una

¹ M. Teresa Aedo Fuentes, *Beber de Mnemosine...*, 6.

² Cfr., P. Ricoeur, *La biblioteca, memoria del porvenir. Debate final*; en F. Barret-Ducrocq, “¿Por qué recordar?”..., 65.

³ Cfr., Enrique Florescano, *Memoria Mexicana*, 10.

⁴ Cfr., J. B. Metz, *La nueva comunidad...*, 274.

memoria peligrosa y provocativa que nos mueve a asumir el pasado en toda su complejidad y a integrarlo con verdad. "La grandeza de México es que el pasado siempre está vivo. No como una carga, no como una loza... La memoria salva, escoge, filtra, pero no mata. La memoria y el deseo saben que no hay presente vivo con pasado muerto, ni habrá futuro sin ambos".⁵

La Iglesia mexicana como comunidad de memoria y esperanza tiene que comenzar por reavivar en su interior sus propias razones para esperar, pues "sólo tiene derecho a esperar lo imposible quien se ha comprometido a fondo en la realización de lo posible".⁶ La Iglesia entendida como comunidad de memoria no sólo describe lo que la Iglesia es, sino su vocación, lo que está llamada a ser. Nombrar a la Iglesia como comunidad de memoria describe la Iglesia y le sugiere una perspectiva teológica y ética. Invitada a ser una comunidad de la memoria de la redención, formada y reformada constante por la esperanza.⁷

Como Iglesia mexicana no podemos seguir tirando piedras a una sociedad que avanza en sus procesos de secularismo amnésico desde un pedestal de 'autoridad divina'. La autoridad que cuenta es la de los que sufren, y como Iglesia nuestra autoridad derivará entonces de nuestro compromiso hacia ellos. Tenemos que recuperar nuestra vocación de ser "su memoria". La memoria peligrosa de nuestras gentes puede reactivar las llamadas notas de la Iglesia en una perspectiva más dinámica. Como comunidad de memoria y esperanza la unidad de la Iglesia se abre a la diversidad, se autocomprende como agente de unidad pero no de uniformidad, allí donde todas las

⁵ C. Fuentes, *Los cinco soles de México...*, 27.

⁶ J.B. Metz, *La nueva comunidad...*, 104.

⁷ Cfr., Flora A. Keshgegian, *Redeeming Memories...*, 2001.

memorias pueden ser acogidas y convalidadas sin suprimirse. Para Metz, nuestras comunidades latinoamericanas pueden ser fermento y testimonio de un estilo nuevo de ser Iglesia. Desde nuestra forma solidaria de ser sujetos, desde nuestra insistencia en la relación entre salvación y liberación, de experiencia de gracia y de libertad, de mística y política, y desde nuestros esfuerzos de ser una Iglesia de base, una Iglesia del pueblo.⁸ ¿Podremos asumir esta responsabilidad histórica como Iglesia mexicana?

Como comunidad de memoria la Iglesia está invitada a percibir su vocación a la santidad como reconocimiento de la presencia y la acción del Espíritu Santo en su seno, pero también como invitación constante a la conversión porque es consciente de sus memorias de infidelidad, así como también de sus memorias de martirio. La vocación a la santidad nos recuerda permanentemente nuestra condición peregrina. La Iglesia como comunidad de memoria y esperanza ha de comprender su catolicidad como universalidad abierta e inclusiva. Y desde su catolicidad buscar entonces recuperar las memorias suprimidas e ignoradas y traerlas al presente para que nos interpelen y nos transformen desde la compasión y la solidaridad. Y especialmente, la Iglesia como comunidad rememorativa interpretando su apostolicidad como memoria y valor de su tradición. La apostolicidad como no-contemporaneidad productiva. Como dinámica continuidad en la discontinuidad, como memoria y esperanza.

Es un signo de los tiempos y por eso es extremadamente apremiante promover una cultura de la memoria en México como camino para fundar una visión de esperanza auténtica. Desde nuestra fe, hemos de afianzar nuestra

⁸ J. Baptist Metz, *Mas allá de la religión burguesa...* 88.

esperanza desde y en nuestro pasado. Según la profecía de Ezequiel el Espíritu de Dios regeneró aquellos huesos secos, Ez 37,1-14, aludiendo al amor fiel de Yahvé que regenera a su pueblo roto después del exilio. La historia entera tiene un futuro en Dios, también aquellas historias de sufrimiento y exclusión. Creemos en la resurrección de los muertos. Y “solamente una persona que recuerda puede mirar este futuro a la cara. Sólo quien mira este futuro es capaz de recordar a los que se han ido y vivir en su presencia”.⁹

La fe en la resurrección es el inicio, el sostén y la finalidad de la esperanza cristiana. Es la memoria viva de la muerte y resurrección de Jesucristo que le da soporte a la esperanza en el diario vivir de nuestras comunidades. La resurrección nos garantiza que el tiempo entero está en manos de Dios. “La esperanza en la resurrección de los muertos es la expresión de un ansia de justicia universal que será impartida por el poder de Dios, un poder que tampoco deja tranquilo al pasado. El mensaje sobre el juicio final viene a confirmar que ante Dios ni el pasado está asegurado, en contra del modo en que solemos nosotros reconciliarnos con el sufrimiento pasado y tranquilizarnos con el olvido”.¹⁰

“Si la Iglesia, dentro de nuestra sociedad tecnológica, deletrea la *memoria passionis Jesu Christi*, el memorial del sufrimiento, en el cual no puede olvidarse la historia de la pasión de la humanidad entera, podrá, finalmente, ser o convertirse en minoría sin encerrarse por ello en una actitud sectaria. Efectivamente, la Iglesia será entonces la portadora de un memorial arriesgado e incluso subversivo, del cual

⁹ Jurgen Moltmann, *Progress and Abyss: Remembrances of the Future of the Modern World*, en Miroslav Volf and William Katerberg (eds.) “The Future of Hope. Christian Tradition amid Modernity and Postmodernity”, (Michigan: Eerdmans Publishing Company 2004), 17-18.

¹⁰ J. Baptist Metz, *Dios. Contra el mito de la eternidad del tiempo*, en T. Rainer Peters/ C. Urban (eds.), “La provocación del discurso sobre Dios...”, 43.

depende algo que es mucho más importante que la voluntad de autoafirmación de una institución religiosa, a saber: el futuro de nuestra humanidad”.¹¹

Si la Iglesia mexicana acepta su responsabilidad de acoger las memorias peligrosas de los indígenas y las mujeres, si se convierte en testimonio vivo y creativo del sufrimiento de los pobres frente a un proyecto político excluyente, entonces recuperará la autoridad moral para ser voz profética y ser ella misma, un recuerdo peligroso. Un elefante memorioso, como dice Metz. Solamente desde aquí, es que podremos atrevernos a proclamar la verdad de nuestra esperanza: el Dios de la vida, aquel ‘por quien se vive’, como anuncio María de Guadalupe. Necesitamos recuperar la preocupación central de Jesús y hacerla nuestra: el sufrimiento de los demás. Necesitamos recuperar la vocación original de la comunidad de discípulos de Jesús y hacerla nuestra: ser una comunidad de memoria y esperanza.

Nuestra responsabilidad cristiana hacia el pasado le da consistencia y veracidad a la proclamación de la esperanza que estamos llamados a dar a quien nos la pida. Creemos que el pasado y el futuro pertenecen a Dios, creemos existencialmente en el Maranathá: el futuro de una justicia y reconciliación definitiva. “Mejores cánticos tendrían que cantarme, y más redimidos tendrían que parecerme sus discípulos para que yo aprendiera a creer en su redentor”, nos interpelaba Nietzsche. Desde una memoria reconciliada y una esperanza sólida, la Iglesia mexicana ha de proclamar que vale la pena esperar.

¹¹ J. Baptist Metz, *El futuro a la luz del memorial de la pasión...*, 334.

Bibliografía

- Aletti, Jean-Noel *El Arte de narrar a Jesucristo*, Salamanca: Sígueme 1992.
- Aquino, María Pilar. *Nuestro clamor por la vida. Teología latinoamericana desde la perspectiva de la mujer*. San Jose, Costa Rica: DEI, 1992.
- Ashley, James Matthew. *Interruptions: Mysticism, Politics, and Theology in the Work of Johann Baptist Metz*. Studies in Spirituality and Theology; 4. Notre Dame, Ind. Univ. of Notre Dame Press: 1998.
- Assmann, Jan, Marcelo G. Burello, and Karen Saban. *Religión y memoria cultural: Diez Estudios*. Colección Estudios y Reflexiones; 17. 1a ed. Buenos Aires: Ediciones Lilmod, 2008.
- Bacik, James J., *Contemporary Theologians. An Overview of Influential 20th Century Thinkers Who Have Helped Shape Christian Dialogue*. New York.: Triumph Books, 1989.
- Barton, Stephen C., Stuckenbruck, Loren T., Wold, Benjamin G., *Memory in the Bible and Antiquity*, Fifth Durham-Tübingen Research Symposium (Durham, September 2004), Tübingen : Mohr Siebeck, 2007.
- Ben-Amos, Dan and Liliane Weissberg. *Cultural Memory and the Construction of Identity*. Detroit: Wayne State University Press, 1999.
- Benjamin, Walter. *Illuminations*. Selections. New York: Harcourt, Brace & World, 1968.
- Benjamin, Walter, Marcus Paul Bullock, Michael William Jennings, Howard Eiland, and Gary Smith. *Selected Writings*. 1996. Cambridge, Mass.: Belknap Press, 1996.
- Blustein, Jeffrey. *The Moral Demands of Memory*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2008.
- Bonfil Batalla, Guillermo. *Identidad y pluralismo cultural en América Latina*. Buenos Aires, R. Argentina: San Juan, PR: Fondo Editorial del CEHASS; Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1992.

- . *México profundo: Una civilización negada*. México, D.F.: Grijalbo: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990.
- Booth, William James. *Communities of Memory: On Witness, Identity, and Justice*. Ithaca: Cornell University Press, 2006.
- Burke, Kevin and Robert Anthony Lassalle-Klein. *Love that Produces Hope: The Thought of Ignacio Ellacuría*. Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 2006.
- Burke, Kevin F., Theology Weston Jesuit School. *The Ground Beneath the Cross: Historical Reality and Salvation in the Theology of Ignacio Ellacuría* 1998.
- Castillo, Ana. *Goddess of the Americas: Writings on the Virgin of Guadalupe*. New York: Riverhead Books, 1996.
- Castro-Gómez, Santiago and Eduardo Mendieta. *Teorías sin disciplina, Latinoamericanismo, Poscolonialidad y Globalización en debate*. México, D.F.: San Francisco, Porrúa; University of San Francisco, 1998.
- Childs, Brevard, *Memory And Tradition in Israel*, London: SCM Press 1962.
- Chenderlin, Fritz. *"Do This as My Memorial": The Semantic and Conceptual Background and Value in 1 Corinthians 11:24-25*. Rome: Biblical Institute Press, 1982.
- Chopp, Rebecca S. *The Praxis of Suffering: An Interpretation of Liberation and Political Theologies*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1986.
- Colombo, Joseph A. *An Essay on Theology and History: Studies in Pannenberg, Metz, and the Frankfurt School*. Atlanta, Ga.: Scholars Press, 1990.
- Comisión Teológica Internacional, *Memoria y Reconciliación*, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20000307_memory-reconc-itc_sp.html
- Conferencia del Episcopado Latinoamericano, Documentos de Puebla 31-39, <http://multimedios.org/docs/d000363/p000007.htm#6-p0.1.1>
- Connerton, Paul. *How Societies Remember*. Cambridge England; New York: Cambridge University Press, 1990.
- Dahl, Nils Alstrup, *Jesus in the Memory of the Early Church*, Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1976
- Davis, Charles. *Theology and Political Society*. Cambridge Eng.; New York: Cambridge University Press, 1980.

- De la Garza, María Teresa. *Política De La Memoria: Una Mirada Sobre Occidente Desde El Margen*. Pensamiento crítico/pensamiento Utópico; 128. Rubí, Barcelona: Anthropos Editorial, 2002.
- Del Toro, Alfonso, *Cartografías y estrategias de la postmodernidad y la poscolonialidad en Latinoamérica*, Madrid: Iberoamericana, 2000.
- . *Postmodernidad y postcolonialidad. Breves reflexiones sobre Latinoamérica*, Madrid: Iberoamericana, 1997.
- . *El debate de la postcolonialidad en Latinoamérica*, Madrid: Iberoamericana, 1999
- Downey, John K. *Love's Strategy: The Political Theology of Johann Baptist Metz*. Harrisburg, Pa.: Trinity Press International, 1999.
- Downey, John K., Jürgen Manemann, and Steven T. Ostovich. *Missing God? Cultural Amnesia and Political Theology*. Münster: London: Lit; Distributed in the UK by Global Book Marketing, 2006.
- Duffy, Maria. *Paul Ricoeur's Pedagogy of Pardon: A Narrative Theory of Memory and Forgetting*. London; New York: Continuum, 2009.
- Dunne, John S. *A Journey with God in Time: A Spiritual Quest*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 2003.
- . *A Search for God in Time and Memory*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1977.
- Dupré, Louis K. *Passage to Modernity: An Essay in the Hermeneutics of Nature and Culture*. Modernity. New Haven: Yale University Press, 1993.
- Dussel, Enrique, *El encubrimiento del otro*, Madrid: Nueva Utopía 1991.
- Echeverría, Bolívar. *La mirada del ángel: en torno a las "Tesis sobre la Historia" de Walter Benjamin*. México, D.F: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México: Ediciones Era, 2005.
- Elizondo, Virgilio P., Allan Figueroa Deck, and Timothy M. Matovina. *The Treasure of Guadalupe*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield Publishers, 2006.
- Elizondo, Virgilio P. and Jon Sobrino. *2000: Reality and Hope*. Concilium. 1999/5. London; Maryknoll, NY: SCM Press; Orbis Books, 1999.
- Elliott, Charles. *Memory and Salvation*. London: Darton, Longman & Todd, 1995.
- Espín, Orlando and Gary Macy. *Futuring our Past: Explorations in the Theology of Tradition*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2006.

- Falconer, Alan D. *Reconciling Memories*. Blackrock: Columba, 1988.
- Fenn, Richard K. *Time Exposure: The Personal Experience of Time in Secular Societies*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2001.
- Florescano, Enrique. *Memoria mexicana*. México, D.F.: Fondo De Cultura Económica, 2004.
- . *Memoria indígena*. México, D.F.: Alfaguara, 1999.
- . *Etnia, estado y nación: Ensayo sobre las identidades colectivas en México*. México, D.F.: Aguilar, 1997.
- . *Mitos Mexicanos*. México, D.F.: Aguilar, 1995.
- . *El Nuevo Pasado Mexicano*. México, D.F.: Cal y Arena, 1991.
- Foro Internacional Memoria e Historia, Élie Wiesel, and Françoise Barret-Ducrocq. *¿Por qué recordar?* Barcelona: Granica, 2002.
- Fuentes, Carlos. *Los cinco soles de México: Memoria de un milenio*. Biblioteca Breve. Barcelona: Seix Barral, 2000.
- . *Por un progreso incluyente*, México, D.F.: Instituto de Estudios Educativos y Sindicales de América, 1997.
- Gallagher, Michael Paul. *Clashing Symbols: An Introduction to Faith and Culture*. New and rev. ed. London: Darton, Longman & Todd, 2003.
- Gallois, William. *Time, Religion and History*. Harlow, England; New York: Pearson Longman, 2007.
- García-Rivera, Alex. *St. Martín De Porres: The "Little Stories" and the Semiotics of Culture*. Faith and Cultures Series. Maryknoll, N.Y: Orbis, 1995.
- Garretón Merino, Manuel A. *El espacio cultural latinoamericano: bases para una política cultural de integración*. Santiago, Chile: Fondo de Cultura Económica: Convenio Andrés Bello, 2003.
- Gesteira Garza, M. *La Eucaristía misterio de comunión*. Salamanca: Sígueme, 1992.
- Giddens, Anthony. *Runaway World: How Globalization is Reshaping our Lives*. New York: Routledge, 2000.
- . *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1991.

- . *The Consequences of Modernity*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1990.
- Gilly, Adolfo. *Historia a contrapelo: una constelación*. México, D.F: Ediciones Era, 2006.
- Gissi B., Jorge. *Psicología e identidad latinoamericana*. Santiago, Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile, 2002.
- Goizueta, Roberto S. *Caminemos Con Jesús: Toward a Hispanic/Latino Theology of Accompaniment*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1995.
- . *The Crucified and Risen Christ: from Calvary to Galilee*, CTSA Proceedings 60, 2005
- . *We are a People! : Initiatives in Hispanic American Theology*. Minneapolis: Fortress Press, 1992.
- González Faus, José Ignacio. *Fe en Dios y construcción de la historia*. Madrid: Editorial Trotta, 1998.
- . *La interpelación de las Iglesias latinoamericanas a la Europa postmoderna y a las Iglesias europeas*. Madrid: Fundación Santa María, 1988.
- González y González, Luis. *Invitación a la microhistoria*, México: El Colegio de México, 1994.
- . *Obras completas de Luis González y González*. México: Clío, 1995.
- . *Todo es historia*, México D.F.: Cal y Arena, 1989.
- Guenther Titus, Rahner and Metz: *Transcendental Theology as Political Theology*, Lanham: University Press of America, 1994.
- Gutiérrez, Gustavo. *Teología de la liberación: perspectivas*. Salamanca: Sígueme, 1990.
- . *On Job: God-Talk and the Suffering of the Innocent*. God-Talk and the Suffering of the Innocent. New York: Orbis Books, 1987.
- Gutiérrez, Gustavo, Rolando Ames, and Andrés Gallego. *Gustavo Gutiérrez: Textos esenciales: Acordarse de los pobres*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2004.
- Gutiérrez, Gustavo, Pontificia Universidad Católica del Perú., Instituto Bartolomé de las Casas--Rímac., and Centro de Estudios y Publicaciones. *El rostro de Dios en la historia*. Lima, Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú, Departamento de Teología: Instituto Bartolomé de las Casas: Centro de Estudios y Publicaciones, 1996.

- Gutiérrez, Gustavo. *La Densidad Del Presente*. Salamanca: Sígueme, 2003.
- Habermas, Jürgen. *Observations on "the Spiritual Situation of the Age": Contemporary German Perspectives*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1984.
- Halbwachs, Maurice and Lewis A. Coser. *On Collective Memory*. The Heritage of Sociology. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- Herlinghaus, Hermann and Monika Walter. *Posmodernidad en la periferia: enfoques latinoamericanos de la nueva teoría cultural*. Berlin: Langer Verlag, 1994.
- Hewitt, Marsha. *Critical Theory of Religion: A Feminist Analysis*. Minneapolis: Fortress Press, 1995.
- Honneth, Axel. *Cultural-Political Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1992.
- Hornaert, Eduardo and William L. McSweeney. *The Memory of the Christian People*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1988.
- Huyssen, Andreas. *En busca del futuro perdido: cultura y memoria en tiempos de globalización*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Irwin-Zarecka, Iwona. *Frames of Remembrance: The Dynamics of Collective Memory*. New Brunswick N.J.: Transaction Publishers, 1994.
- Jeremias, Joachim. *The Eucharistic Words of Jesus*. New York: Scribner, 1966.
- Johns, Roger Dick. *Man in the World: The Political Theology of Johannes Baptist Metz*. Missoula, Mont.: Published by Scholars Press for the American Academy of Religion, 1976.
- Johnson, Elizabeth A. *Truly our Sister: A Theology of Mary in the Communion of Saints*. New York: Continuum, 2003.
- Juncosa, José E. *Cristianismo y postmodernidad en América Latina*. Quito: Ed. El Horeb, 1998.
- Kearney, Richard and Mark Dooley. *Questioning Ethics: Contemporary Debates in Philosophy*. London; New York: Routledge, 1999.
- Kern, Stephen. *The Culture of Time and Space 1880-1918*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983.
- Keshgegian, Flora A. *Time for Hope: Practices for Living in Today's World*. New York: Continuum, 2006.

- . *Redeeming Memories: A Theology of Healing and Transformation*. Nashville: Abingdon Press, 2000.
- Kundera, Milán, *El libro de la risa y del olvido*, Barcelona: Seix Barral, 1993.
- Küng, Hans and David Tracy. *Paradigm Change in Theology a Symposium for the Future*. New York: Crossroad, 1989.
- Lakeland, Paul. *Postmodernity: Christian Identity in a Fragmented Age*. Minneapolis, Minn.: Fortress Press, 1997.
- Lakeland, Paul. *Freedom in Christ: An Introduction to Political Theology*. New York: Fordham University Press, 1986.
- Lange-Churión, Pedro and Eduardo Mendieta. *Latin America and Postmodernity: A Contemporary Reader*. Amherst, N.Y.: Humanity Books, 2001.
- Lawrence, Fred (editor), *Communicating a Dangerous Memory, Sounding in Political Theology*, Supplementary Issue of the Lonergan Workshop Journal, Volume 6, Atlanta: Scholars Press, 1987.
- Le Goff, Jacques. *History and Memory*. New York: Columbia University Press, 1992.
- Le Goff, Jacques. *Pensar la historia: modernidad, presente, progreso*. Barcelona: Paidós, 2005.
- León Portilla, Miguel. *Visión de los vencidos; relaciones indígenas de la conquista*. México: Universidad Nacional Autónoma, 2009.
- Léon-Dufour, Xavier. *La fracción del pan: culto y existencia en el Nuevo Testamento*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1983.
- Lipsitz, George. *Time Passages: Collective Memory and American Popular Culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1990.
- Livingston, James C. and Francis Schüssler Fiorenza. *Modern Christian Thought*. Minneapolis: Fortress Press, 2006.
- López Ricardo, Landgrave Daniel, (coord.), *Pan para todos. Estudios Bíblicos en torno a la Eucaristía*, (México DF: Qol/UPM 2004).
- Maldonado, Luis. *Eucaristía en devenir*. Santander: Sal Terrae, 1997.
- Mallimaci, Fortunato, Frédéric Baleine du Laurens, Luis Miguel Donatello, Universidad de Buenos Aires, and Centro Franco-Argentino de Altos Estudios. *Modernidad, religión y memoria*. Buenos Aires: Ediciones Colihue, 2008.

- Marcos and Juana Ponce de León. *Nuestra arma es nuestra palabra: escritos selectos*. New York: Seven Stories Press, 2001.
- Mardones, José María. *Postmodernidad y cristianismo: el desafío del fragmento*. Santander: Editorial Sal Terrae, 1988.
- Martinez, Gaspar. *Confronting the Mystery of God: Political, Liberation, and Public Theologies*. New York: Continuum, 2001.
- Marzal, Manuel M. *The Indian Face of God in Latin America*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1996.
- Mate, Reyes. *Justicia de las víctimas: terrorismo, memoria, reconciliación*. Barcelona: Anthropos Editorial, 2008.
- Mato, Daniel and Alejandro Maldonado Fermín. *Cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización: perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2007.
- Matovina, Timothy M. *Guadalupe and Her Faithful: Latino Catholics in San Antonio, from Colonial Origins to the Present*. Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press, 2005.
- Metz, J. B. and Johann Reikerstorfer. *Memoria Passionis: una evocación provocadora en una sociedad pluralista*. Santander: Sal Terrae, 2007.
- Metz, Johannes Baptist. *Dios y tiempo: nueva Teología Política*. Madrid: Trotta, 2002.
- . *La fe, en la historia y la sociedad: esbozo de una Teología Política Fundamental para nuestro tiempo*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1979.
- . *La provocación del discurso sobre Dios*. Madrid: Trotta, 2001.
- . *El clamor de la tierra: el problema dramático de la teodicea*. Navarra: Verbo Divino, 1996.
- . *Por una cultura de la memoria*. Barcelona: Anthropos, 1999.
- . *Teología del mundo*. Salamanca: Sígueme, 1970.
- . *The Emergent Church: The Future of Christianity in a Postbourgeois World*. New York: Crossroad, 1981.
- . *The Advent of God*. New York: Newman Press, 1970.
- Metz, Johannes Baptist and James Matthew Ashley. *A Passion for God: The Mystical-Political Dimension of Christianity*. New York: Paulist Press, 1998.

- Metz, Johannes Baptist, Adolf Exeler and Walter Dirks. *La nueva comunidad*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1970.
- Metz, Johannes Baptist, Elie Wiesel, Ekkehard Schuster, and Reinhold Boschert-Kimming. *Esperar a pesar de todo*. Madrid: Trotta, 1996.
- Moltmann, Jürgen. *La Venida De Dios: Escatología Cristiana*. Salamanca: Sígueme, 2004.
- . *Teología De La Esperanza*. Salamanca: Sígueme, 1969.
- Moltmann, Jürgen, Miroslav Volf, Carmen Krieg, and Thomas Dörken-Kucharz. *The Future of Theology: Essays in Honor of Jürgen Moltmann*. Grand Rapids, Mich: Eerdmans, 1996.
- Monsiváis, Carlos. *Escenas De Pudor y Liviandad*: México: Mondatori, 2003.
- Morana, Mabel. *Nuevas perspectivas desde, sobre América Latina: el desafío de los estudios culturales*. Santiago de Chile: Editorial Cuarto Propio, 2000.
- Muller, Herbert Joseph. *The Uses of the Past: Profiles of Former Societies*. New York: Oxford University Press, 1953.
- Niebuhr, H. R. *The Meaning of Revelation*, New York: Macmillan, 1960.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm. *Así habló Zaratustra*. Madrid: Edimat Libros, 2004.
- . *De la utilidad y de los inconvenientes de los estudios históricos para la vida*, www.elabedul.net/Documentos/De_la_utilidad.doc
- Noriega R. *El nacionalismo en México*, México: El Colegio de Michoacán, 1992.
- Nouwen, Henri J. M. *The Living Reminder: Service and Prayer in Memory of Jesus Christ*. New York: Seabury Press, 1977.
- Nowotny, Helga. *Time: The Modern and Postmodern Experience*. Cambridge, MA: Blackwell Publishers, 1994.
- Parker G., Cristián. *Otra lógica en América Latina: religión popular y modernización capitalista*. México, D.F. Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Patton, John. *Pastoral Care in Context: An Introduction to Pastoral Care*. Louisville, Ky: John Knox Press, 1993.
- Paz, Octavio. *Itinerario*. México, D.F: Fondo de Cultura Económica, 1993.

- . *El Ogro Filantrópico: Historia y política 1971-1978*. Barcelona: Editorial Seix Barral, 1979.
- . *Hombres en su siglo*, Buenos Aires: Planeta, 1986.
- . *Pequeña crónica de grandes días*, Fondo de Cultura Económica: México, 1990.
- . *Respuestas nuevas a preguntas viejas*, en “Obras completas” IX, México: Fondo de Cultura Económica, 1994.
- Paz, Octavio and Luis Mario Schneider. *México en la obra de Octavio Paz*. México, D.F: Fondo de Cultura Económica, 1987.
- Pedersen, Johannes, *Israel*, London: Oxford 1926
- Pimentel, Miguel A. *Modernidad, postmodernidad y praxis de liberación*. Santo Domingo, República Dominicana: Editora Universitaria-UASD, 2002.
- Pineda-Madrid, Nancy, *Traditioning. The Formation of Community, The Transmission of Faith*, en Orlando O. Espín and Gary Macy (ed.), “Futuring Our Past”, New York: Orbis, 2006.
- . *A Theological Impasse, Femicide and Hope*, será publicado en María Pilar Aquino, Carmen Servitje and Rafael Luevano (eds.), “Rupture Bodies, Sacred Lives: Women’s Sexuality and Human Dignity (Fouthcoming 2010/2011)
- Ponce de León, Juana (Ed.) *Nuestra arma es nuestra palabra, escritos selectos del Subcomandante Insurgente Marcos*, Nueva York: Siete Cuentos, 2001.
- Portugal, Ana María, Carmen Torres. *El siglo de las mujeres*. Santiago, Chile: Isis Internacional, 1999.
- Regan, Hilary D., Alan J. Torrance, and Anthony Wood. *Christ and Context: The Confrontation between Gospel and Culture*. Edinburgh: T&T Clark, 1993.
- Renn, Stephen, *Expository Dictionary of Bible Words*, Peabody: Hendrickson Publishers, 2005.
- Richard, Nelly. *Fracturas de la Memoria: arte y pensamiento crítico*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2007.
- Ricoeur, Paul. *The Reality of the Historical Past*. Milwaukee: Marquette University Press, 1984.
- . *Memory, History, Forgetting*. Chicago: University of Chicago Press, 2004.

- . *Time and Narrative*. Chicago: University of Chicago Press, 1984.
- Ricœur, Paul and Mark I. Wallace. *Figuring the Sacred: Religion, Narrative, and Imagination*. Essays. Minneapolis: Fortress Press, 1995.
- Rieger, Joerg. *Opting for the Margins: Postmodernity and Liberation in Christian Theology*. New York: Oxford University Press, 2003.
- . *Remember the Poor: The Challenge to Theology in the Twenty-First Century*. Harrisburg, PA: Trinity Press International, 1998.
- Rincón, Carlos. *La no simultaneidad de lo simultáneo: postmodernidad, globalización y culturas en América Latina*. Bogotá, Colombia: Editorial Universidad Nacional, 1995.
- Rodríguez, Jeanette and Ted Fortier. *Cultural Memory: Resistance, Faith & Identity*. Austin: University of Texas Press, 2007.
- Royce, Josiah and Frank M. Oppenheim. *The Problem of Christianity*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2001.
- Schacter, Daniel L., Joseph T. Coyle, *Memory Distortion: How Minds, Brains, and Societies Reconstruct the Past*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995.
- Schreiter, Robert J. *The Ministry of Reconciliation: Spirituality & Strategies*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1998.
- . *The New Catholicity: Theology between the Global and the Local*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1997.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth. *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. New York: Crossroad, 1994.
- . *Bread Not Stone: The Challenge of Feminist Biblical Interpretation*. Boston: Beacon Press, 1984.
- Schuster, E., & R. Boschert-Kimmig, *Hope against Hope, Johann Baptist Metz and Eli Wiesel Speak out on the Holocaust*, New York: Paulist Press, 1999.
- Scott, Peter and William T. Cavanaugh. *The Blackwell Companion to Political Theology*. Companion to Political Theology. Malden, MA: Blackwell Pub, 2004.
- Semana de Estudios Trinitarios XXIV, "Eucaristía y Trinidad", Salamanca: Secretariado Trinitario 1990.
- Seydel, Ute. *Narrar Historia(s): La ficcionalización de temas históricos por las escritoras mexicanas Elena Garro, Rosa Beltrán y Carmen Boullosa* (Un

- acercamiento transdisciplinario a la ficción histórica). Madrid: Frankfurt am Main: Iberoamericana; Vervuert, 2007.
- Signer, M., *Memory and History in Christianity and Judaism*, Indiana: Notre Dame Press, 2001
- Sínodo del Episcopado Alemán. *Nuestra Esperanza: Un Credo Para Nuestro Tiempo*. Documentos y Estudios ; 23. Madrid: PPC, 1977.
- Smith, Mark S. *The Memoirs of God: History, Memory, and the Experience of the Divine in Ancient Israel*. Minneapolis: Fortress Press, 2004.
- Tepedino, Ana María, María Pilar Aquino, *Entre la indignación y la esperanza: Teología Feminista Latinoamericana*. Encuentro Latinoamericano de Mujeres Teólogas; (Río De Janeiro, Brazil). Bogotá, Colombia: Indo-American Press Service, 1998.
- Thiselton, Anthony, *The First Epistle to the Corinthians*, Grand Rapids: Eedrmans 2000.
- Thurian, Max. *The Eucharistic Memorial*. Richmond: John Knox Press, 1960.
- Toro, Alfonso de. *Cartografías y estrategias de la 'postmodernidad' y la 'postcolonialidad' en Latinoamérica: 'hibridez' y 'globalizacion'*. Madrid: Frankfurt am Main: Iberoamericana; Vervuert, 2006.
- . *Postmodernidad y postcolonialidad: Breves reflexiones sobre Latinoamérica*. Madrid: Iberoamericana, 1997.
- Toro, Alfonso de and Fernando de Toro. *El debate de la postcolonialidad en Latinoamérica: una postmodernidad periférica o cambio de paradigma en el pensamiento latinoamericano*. Madrid: Frankfurt am Main: Iberoamericana; Vervuert, 1999.
- Tracy, David. *On Naming the Present: Reflections on God, Hermeneutics, and Church*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1994.
- Vattimo, Gianni, *La sociedad transparente*, Barcelona: Paidós, 1990.
- . *La fine della modernità*, Milano: Mondatori, 1991.
- Vigil, José María, *Aunque es de Noche, Hipótesis psico-teologicas sobre la <hora espiritual> de América Latina en los 90*, Managua: Envío 1996.
- Volf, Miroslav. *The End of Memory: Remembering Rightly in a Violent World*. Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans Pub. Co, 2006.
- . *Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation*. Nashville, TN: Abingdon Press, 1996.

———. *Memory of Reconciliation – Reconciliation of Memory*, CTSA Proceedings 59, 2004.

Volf, Miroslav and William H. Katerberg. *The Future of Hope: Christian Tradition Amid Modernity and Postmodernity*. Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Pub. Co, 2004.

Williams, Rowan, *Open to Judgment. Sermons and Addresses*, London: Darton-Longman-Todd, 1994.

Yerushalmi Yosef Hayim, *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*, Seattle and London: University of Washington Press, 1982.

Zavala, Lauro. *La precisión de la incertitudumbre: posmodernidad, vida cotidiana y escritura*. Toluca, México: Universidad Autónoma del Estado de México, 1998.

Artículos

Aedo Fuentes María Teresa, “Beber de Mnemósine y Leto”, *Con-spirando* 51, 2005, 4-6

Águila Elena, “Memoria, historia y ficción (o de cómo abrirse un camino en el presente e iniciar una presencia en el mundo)”, *Con-spirando* 51, 2005, 10-13

Allman Mark, “Eucharistic, Ritual & Narrative: Formation of Individual and Communal Moral Character”, *Journal of Ritual Studies* 14, 2000, 60-69

Ashley, Matthew, “A quien está olvidado de todos, Dios no lo olvida: Memory, Theology, Spirituality”, University of Notre Dame

Balcomb, A., “El encuentro de cosmovisiones: premoderna, moderna y postmoderna” *Vida y Pensamiento* 28/1, 2008.

Batra, Roger, <http://www.discutamosmexico.com/?q=2>

Blenkinsopp J., “Memory, Tradition, and the Construction of the Past in Ancient Israel”, *Biblical Theology Bulletin* 27, 1997, 76-82

Brossard Nicole, “Memoria: holograma del deseo”, *Feminaria* 3, 1989, 7-9

- Brown Raymond, "Mary in the New Testament and in Catholic Life", *America*, 1982
- Cormenzana J., "Otro mundo es posible. La utopía de la familia humana vs. El poder sacrificial del nuevo orden", *RELAT* 76, 2009, 18-27
- De la Garza Teresa, "Pensar desde el margen", *Revista de Filosofía* 99, 2000, 339-359
- Duquoc Christian, "Christian Faith and Cultural Amnesia", *Concilium* 279, 1999, 101-107
- . "La memoria de las víctimas", *Selecciones de Teología* 152, 2000, 118-124
- Eckholt Margit, "Con pasión y compasión. Movimientos de búsqueda de teólogas latinoamericanas", *Teología y vida* XLVIII, 2007, 9-24
- Ellacurría, Ignacio, "El autentico lugar social de la Iglesia", en *Misión Abierta* Madrid, 1982. <http://www.servicioskoinonia.org/relat/124.ht>
- Faivre B., "Eucaristía y memoria", *Selecciones de Teología* 32, 1969, 295-299
- Goizueta Roberto, "Resurrection at Tepeyac. The Guadalupe Encounter", *Theology Today* 56, 1999, 336-345.
- . *The Symbolic Realism of U.S. Latino/a Popular Catholicism*, en *Theological Studies* 65, (2004), 255-257
- Gros J., "Toward a Reconciliation of Memory: Seeking a Truly Catholic Hermeneutics of History. *Journal of Hispanic/Latino Theology* 1999, 56-76.
- Gross Walter, "Identidad a través del recuerdo. Israel como comunidad de aprendizaje y recuerdo", *Revista Bíblica* 66, 2004, 195-213
- Gutiérrez Gustavo, "Testigos de la memoria de Dios", *Selecciones de Teología* 169, 2004, 13-15
- . "Where Hunger Is, God Is Not", *The Witness*, 1976, 6
- Hewitt M.A., "The Redemptive Power of Memory: Walter Benjamin and Elisabeth Schüssler Fiorenza". *Journal of Feminist Studies in Religion* 10, 1994, 73-89
- Kelber W., "The Generative Force of Memory: Early Christian Traditions as Processes of Remembering", *Biblical Theology Bulletin* 36, 2006, 15-22
- Kolb A., "La memoria es la madre de la historia", *Con-spirando* 51, 2005, 7-9

- Mateos-Vega, Mónica, "Monsiváis llama a incorporar la gesta del 68 como parte esencial de nuestra historia", en *La Jornada*, 8 de octubre de 2008, <http://www.jornada.unam.mx/2008/10/10/index.php?section=cultura&article=a05n1cul>
- Melich J. Ch., "El fin de lo humano. ¿Cómo educar después del Holocausto?", *Enrahonar* 31, 2000, 81-94.
- Metz Johann Baptist, "La compasión. Un programa universal del cristianismo en la época del pluralismo cultural y religioso". <http://www.foroellacuria.org/publicaciones/metz-compasion.htm>
- . "El futuro a la luz del memorial de la pasión. Una forma actual de la responsabilidad del creyente", *Concilium* 76, 1972, 317-334.
- . "Comprensión Cristiana del Mundo de Hoy", en *Selecciones de Teología* 6, 1963, 127-139.
- . "Breve apología de la narración", *Concilium* 85, 1973, 223-237
- Navarro Mercedes, "Ellas recordaron sus palabras. Memoria, narración y gratuidad en Lc 24,1-12", *Sal Terrae* 1.024, 1999, 463-474
- Paiement Guy, "¿Qué significa hacer memoria?", *Selecciones de Teología* 83, 1982, 94-102
- Pineda-Madrid, Nancy. "Holy Guadalupe... Shameful Malinche? Excavating the Problem of 'Female Dualism', Doing Theological Spade Work", *Listening*, 2009, 71-87
- Popović Anton, "The Bible as a Book of Memory"., *Antonianum* 79, 2004, 411-443
- Quinzá X., "Hacer memoria. El recuerdo, un valor olvidado", *Sal Terrae* 1.024, 1999, 285-294
- Rascón, Marcos, "Memorias del olvido", en *La Jornada*, 31 de marzo de 2009,
- Rebolo Luis Joaquín, "Memoria subversiva y alternativas sociales", http://www.foroellacuria.org/otra_mirada/rebolo.html
- Robles, Ricardo, "Para que no existan", *La Jornada* 29 de octubre de 2008
- Sanabria, R., "Ética y postmodernidad", *Revista de Filosofía, Universidad Panamericana*, 79, 1994.
- Smith Mark, "Remembering God: Collective Memory in Israelite Religion". *Biblical Theology Bulletin* 64, 2002, 631-651.

Solís, Ricardo, "El sadismo de Aureliano Urrutia, un mito de la Revolución Mexicana", entrevista con Cristina Urrutia. *La Jornada Michoacán*, 19 de Octubre de 2008

Tabuyo María, "Memoria amenazada: la importancia de escuchar el recuerdo", *Sal Terrae* 1.024, 1999, 475-484

Trublet J., "Cuando el Antiguo Testamento invita a la memoria", *Selecciones de Teología* 122, 1992, 183-188

Índice

Abstract (Español).....	4
Abstract (English).....	6
Introducción.....	10
Capítulo primero.....	20
Memoria y olvido en la cultura mexicana contemporánea.....	20
1. Los ojos abiertos y los oídos atentos.....	21
1.1 Las cosas parecen estar cambiando.....	21
1.2 Postmodernidades con sombrero.....	28
1.2.1. Entendiendo las diferencias.....	33
1.2.2. Elementos comunes de identidad.....	37
2. Tiempo, historia, memoria.....	40
2.1 La crisis de los tiempos fuertes y de los fuertes del tiempo.....	41
2.2 Recuperación de la memoria histórica.....	49
2.3 Memorias mexicanas.....	53
2.4 No se puede vivir con un ojo en la nuca.....	66
2.5 Mis propias memorias.....	72
3. Primeras conclusiones.....	77
Capítulo segundo.....	82
Memoria en la tradición judeo-cristiana.....	82
1. La memoria en el pueblo de Israel.....	84
1.1. Un primer acercamiento.....	85
1.2. Memoria y acción.....	87
1.3. ¿Es posible que Dios pueda recordar?.....	90
1.3.1. Señor, recuerda que nos hiciste de barro.....	92
1.3.2. Se acordó de sus siervos porque es eterna su misericordia... ..	94
1.4. Israel, no te olvides de sus beneficios.....	96
1.4.1. La obligación de recordar.....	98
1.4.2. Memoria, olvido e identidad.....	104
1.4.3. Memoria profética: crítica social, desajuste con el presente y esperanza futura.....	107
1.4.4. Memoria y conversión.....	111
1.4.5. Memoria, oración y esperanza.....	112
1.5. El ‘recuerdo’ atado a las manos.....	117
1.6. Memoria e historia de salvación.....	121
2. Nuevo Testamento.....	123
2.1. Recordando a Jesús.....	124
2.1.1. Jesús como Rabí.....	125
2.1.2 Palabras y actitudes.....	126
2.1.3 Recuerdos compartidos.....	127
2.1.4. Memoria creativa.....	127
2.2. Memoria passionis et resurrectionis.....	129
2.3. Una comunidad conformada por la memoria.....	131

2.4. Memoria paulina	134
2.5. "Hagan esto en memoria mía"	137
2.6. Memoria, identidad y amor fraterno	147
3. Algunas conclusiones.....	149
Capítulo tercero	156
Memorias peligrosas	156
1. Johann Baptist Metz.....	158
1.1. La experiencia de la guerra y Auschwitz:.....	158
1.2. Su proveniencia de un catolicismo provinciano.	162
1.3. Su formación y desarrollo teológico	166
2. Metz y la memoria	174
2.1. Memorias peligrosas	174
2.1.1. El fuego del seguimiento de Jesús.	174
2.1.2. Memorias que interrumpen	176
2.1.3. Contra la estrategia dominadora del olvido.....	179
2.1.4. <i>Memoria passionis, mortis et resurrectionis Jesu Christi</i>	180
2.1.5. Memoria y futuro	182
2.2. En tiempos de amnesia cultural	184
2.2.1. Atenas vs. Jerusalén.....	186
2.2.2. Apatía vs. Compasión	190
2.3. Saber añorante.....	192
2.3.1. Razón y memoria	193
2.3.2. Racionalidad anamnética.....	196
2.3.3. Apocalipsis contra una religión aburguesada	199
3. Iglesia, comunidad de memoria	203
3.1. El origen de la autoridad eclesial	203
3.2. La Iglesia, testigo público y transmisora de un peligroso recuerdo liberador	206
3.3. El elefante católico.	210
4. Espiritualidad y praxis cristiana	213
4.1. Misticismo de ojos abiertos	214
4.2. Sobre la capacidad de verdad de la narración.....	222
4.3. Algunas conclusiones.....	225
Capítulo cuarto	228
La Iglesia en México como comunidad de memoria y esperanza	228
4. La Iglesia como comunidad memorial e-vocativa	232
1.1. ¿Qué conversación es esa que se traen por el camino?.....	232
1.2. Comunidad escuchante.....	235
1.3..... ¿No estábamos en ascuas mientras nos hablaba por el camino?	246
1.3.1. En el Espíritu de la Verdad	246
1.3.2 Al estilo de los profetas.....	248
1.3.3. Escuchando e interpretando para purificar	249
1.3.4. A través del poder salvífico de la narración	254

1.4 Aquí se narra, se ordena como hace poco milagrosamente se apareció la perfecta Virgen María Madre de dios, nuestra reina, allá en el Tepeyac, de renombre Guadalupe...	256
1.4.1. María de Guadalupe y Juan Diego	258
1.4.2. ¿Y el tío Bernardino?	264
2. La Iglesia como comunidad de memoria con-vocativa	271
2.1. “Ellos contaron lo que les había pasado por el camino y como lo habían reconocido al partir el pan”. Lc 24,35.....	272
2.2.1. Memoria passionis	275
2.2.2. Memoria resurrectionis	276
2.2. “Volvieron a Jerusalén, donde encontraron reunidos a los Once con sus compañeros” Lc 24,33.....	278
3. La Iglesia como comunidad de memoria pro-vocativa.....	286
3.1. Los pobres son la memoria de Dios.....	288
3.1.1. Nunca más una Iglesia sin nosotros	294
3.1.2 Memorias femeninas.....	302
Excursus.....	309
La propia Iglesia en la asunción de la responsabilidad del pasado	309
Conclusiones	315
Bibliografía	323
Índice	339